民國叢書

第三編

· 5 ·

哲學 · 宗教類

當代中國哲學　賀　麟著

近代唯心論簡釋　賀　麟著

現代思潮新論　張其昀等著

上海書店

近代唯心論簡釋

賀麟著

中華民國三十一年六月初版
中華民國三十三年七月再版

近代唯心論簡釋（全一冊）

全一冊定價國幣三元二角

著作者　賀麟

發行者　獨立出版社
重慶江北香國寺上首

印刷者　獨立出版社

經售處　正中書局
重慶中一路二三四號
中國文化服務社
重慶磁器街二十九號

目錄

一 近代唯心論簡釋

心有二義：一、心理意義的心，二、邏輯意義的心，邏輯的心即理，所謂「心即理也」。心理的心是物，如心理經驗中的感覺幻想思慮營爲，以及喜怒哀樂愛惡欲之情皆是物，皆是可以用幾何方法當作點線面體一樣去研究的物，普通人所謂「物」，在唯心論者看來，其色相皆是意識所渲染而成，其意義，條理，與價值皆出於認識的或評價的主體。此主體即心。一物之色相意義價值之所以有其客觀性，即由於此認識的或評價的主體有其客觀的必然，普遍的認識範疇或評價準則。若用中國舊話來說，即由於「人同此心，心同此理」。離心而言物，則此物實一無色相，無意義，無條理，無價值之黑漆一團，亦即無物，故唯心論一方面可以說是將一般人所謂物觀念化。一方面，也可以說是將一般人所謂觀念實化。被心支配之心，心亦物也，能支配心之物，物亦心也。而心即理也的心，乃是一主乎身，一而不二，爲主而不爲客，命物而不命於物一（朱熹語）的主體。換言之，邏輯意義的心，乃一理想的超經驗的精神原則，但爲經驗行爲知識以及評價之主體。此心乃經驗的統攝者，行爲的主宰者，知識的組織者，價值的評判者。自然與人生之可以理解，之所以有意義，條理，與價值皆出於此心即理也之心。故唯心論又當稱爲

精神哲學，所謂精神哲學卽注重心與理——心負荷真理，理自覺於心的哲學。

大凡最重要最根本的東西，在認識的程序上，每每最後方爲人所發現。自然律的發現，已經是人與自然接觸很久以後的事。人格，心，理，精神的發現，也是人類生活進化很高的事。由物質文明發達，哲學家方進而追問征服自然，創造物質文明的精神基礎——心；由科學知識發達，哲學家方進而追溯構成科學知識的基本條件——具有先天範疇的心。故唯心論是因科學發達知識進步而去研究科學的前題知識的條件，因物質文明發達而去尋求創造物質文明駕馭物質文明的心的自然產物。故物質文明與科學知識最發達的地方或時代，往往唯心論亦愈盛。當一個國家只知稗販現成的科學知識，只知崇拜他人的物質文明，視之作被動的傾銷場時，當然無暇顧及構成科學知識的基本條件，和創造並駕馭物質文明的精神基礎，則此國家尚未達到精神的獨立與自覺　而其哲學思想之尚不能達到唯心的階段，自是必然而無足怪。譬如原始人或原始民族，穴居野處，生活簡單，用不着多少工具，故不知覺物的重要，更不感到制取物質的心的重要，而他們無思無慮受本能或自然環境支配而活動，亦不感覺具有理想和評價力量的心的重要。在此情形之下，唯心的思想自不會發生，換言之，無創造物質文明駕馭物質文明的需要，無精神上的困難須得征服的自然人，決不會感覺精神的重要，決不會發生唯心的思想。

嚴格講來，心與物是不可分的整體，爲方便計，分開來說，則還明能思者爲心，延實有形者爲物。據此界說，則心物永遠平行而爲實體之兩面：心是主宰部分，物是工具部分。心爲物之體，物爲心之用。心爲物的本質，物爲心的表現。故所謂物者非他，即此心之用具，精神之表現也。姑無論自然之物，如植物動物甚或無機物等，或文化之物如宗教哲學藝術，科學道德政法等，罔莫非精神之表現，此心之用具。不過自然之物乃精神之外在化，乃理智之冥頑化，其表現精神之程度較低，而文化之物乃精神自覺的活動之直接產物，其表現精神之程度較高罷了。故唯心論者不能離開文化科學而空談抽象的心。若離開文化的陶養而單講心，唯心論無內容。若離開文化的創造，精神的生活而單講唯心，則唯心論無生命 故唯心論者注重神思冥想乎價值的寶藏，文化的大流中以擷英咀華取精用宏而求精神之高潔，生活之切實受用，至於系統之完成，理論之發抒，社會政治教育之應用，其餘事也。如是則一不落於戲論的詭辯，二不落於支離的分析，三不落於騖外的功利，四不落於蹈空的玄談。

要免除對唯心論一名詞之紛歧誤解，可釋唯心論爲「唯性論」。性（Essence）即事物之真實無妄的本質，亦即事物之精華。凡物有性則存，無性則亡。故研究一物貴探討其性。哲學 對於事物的了解 即所以認識其性，而對於名詞下界說，即所以表明其性。

如「人是有理性的動物」之命題之理（上），即大之本性也。理性是人之價值所自出，是人之所以為人的本則。凡人之一舉一動無往而非理性的活動。人而無理性即失其所以為人。性為代表一物之所以代表及其所當然的本質，性為支配一物之一切變化與發展的本則或範型。凡（事）無論怎樣自動發展，總逃不出其性之範圍。但性一方面是一物所已具的本質，一方面又是一物須待實現的理想或範型。如生命為一切有生物的本性，自播種，發芽，長幹抽枝葉，開花結實，種種階段，都是發展或實現生命的歷程。又如理性為人之本性，在人的一切活動中，如道德，藝術，宗教，科學，生活，政治社會經濟的活動，皆是理性發展或實現的歷程，不過程度有不同而已。

「性格即是命運」(Man's character is his fate)「性格即是人格」(The character is the man 是唯性論者對於人格的兩句格言。由於為理性所決定的自由意志應付環境而發生的行為所養成的人格即是一人的性格。也可以說是人性中最原始的趨勢與外界接觸而愈益發展擴充，足以代表一人的人格特點者是性格，故性格為決定人之一生的命運的基本條件，如人之窮通成敗，境遇遭際，均非出於偶然，而大半係本人的性格所決定。故小說家或戲劇家最緊要的工作即在於描寫劇中人的性格，而科學家亦重在認識人的性格，以指出實現自性的途徑，又在於認識物之性格，以資駕馭宰制。

唯心論在道德方面持盡性主義或自我實現主義。而在政治方面唯心論則注重民族性之研究認識與發展。所謂民族性即是決定整個民族命運的命脈與精神，必對於民族性有了充分的認識，方可尋出發展民族的指針。但生命是由研究整個生物發展歷程得來，理性是自研究整個人類文化而由中得來。故民族性是由研究整個民族的文化生活和歷史得來。故本性（Essence）是自整個的具體的經驗材料抽擬而出之共相或精蘊。因此本性是普遍的具體的，此種具體的共相即是一理一。如「人」「物」之性各為支配其活動之原理。故唯心論即唯性論，而性即理，心學即理學，亦即性理之學。近來德國的胡塞爾（Husserl）有所謂「識性」（Wesenschau）之說，美國的桑提耶那(Santayana)有所謂「觀認本性」（Contemplation of essence）之說。其注重本性與唯心論或唯性論者同，若他們能進一步不要離心而言性，使其所謂性不僅是抽象的性質，而有如煉丹煉鹽般之自文化生活自然物象中抽繹其永恆之本質，以得到具體的共相，則與唯心論者之說便如合符節了。

(8)唯心論又名理想論或理想主義。就知識之起源與限度言，為唯心論，就認識之對象與自我發展之本則言，則為唯性論；就行為之指針與歸宿言，為理想主義。理想主義最足代表近代精神。近代人生活的主要目的在求自由，但自由必有標準，達到此標準為自由，違反此標準為不自由。如射箭必須有鵠的方可求射中與未射中的標準。若無鵠的，則任意亂

發皆可謂之中亦皆可謂之不中。自由亦然，若無理想爲之標準，則隨遇而安，任何行爲皆可謂之自由，亦可謂之不自由。故欲求真正之自由，能不懸一理想於前以作自由之標準。而理想主義，實足以代表近代爭自由運動的根本精神。

理想乃事實之反映。要透澈了解事實，我們不能不需要理想的方式。必先有了了解或征服自然的理想，然後方發生了解或征服自然的事實，先有改良社會的理想，然後吾人方特別注意於社會事實之觀察與改造。吾人理想愈真切，則對事實之認識亦更精細。理想可以制定了解事實之法則和方式，使吾人所搜集之事實皆符合理想的方式，而構成系統的知識。理想不唯不違背事實，而且可以補助並指導吾人把握事實，糾馭事實。

理想爲現實之反映，必理想方可感得現實之不滿，而設法改造現實。故每當喪亂之世，對於現狀滿之人增多，則遁入理想世界以另求滿足之人與根據理想以改革現實之人，亦必同時增多。普通人每指斥理想主義爲之逃避現實，殊知逃避現實亦係對於現實之消極的反抗。對於現實的污濁，和矛盾無深刻認識者，將永爲現實之奴隸而不能自拔，雖欲消極的逃避亦不可能，遑言改造。柏拉圖之洞喻，言必出洞徹大方知洞中之黑暗牢獄生活，而思所以超拔之卽是此意。所謂棄俗歸真，由真反俗是也。英哲鮑桑葵（Bosanquet）嘗言，人之所以異於禽獸，實由於人能主觀的構造一理想世界，而禽獸則爲現實所

束縛，不得解脫。由此足見理想爲超越現實與改造現實的關鍵，且是分別人與禽獸的關鍵。

理性乃人之本性。而理性乃構成理想之能力(Reason is the faculty of Ideals)故用理想以作認識和行爲的指針，乃任用人類最高精神的能力，以作知行的根本。

根據科學的研究，對於人生和宇宙的認識大約不外下列各觀點：一、機械觀。此即由物理化學的立脚點見得自然之完全受理化上之機械定律支配，遂應用其機械方法和「原子」「數量」等概念進而解釋人生或精神現象，將價值自然化。採用只承認數量的差別而否認價值的差別的觀點以研究人生問題，而認心靈爲原子式的觀念聯合所構成，認社會爲原子式的個人所構成。此說，均係機械觀所有的結論。二、生機觀。由生物學的研究見得一切生物的各部分皆互相關聯，有自生力與內在目的以適應環境而維持並延續其生存。並發見「發育」「進化」「機構」爲生物學上的重要概念；並擴大此有機原則爲宇宙原則，見得全宇宙是充滿了生命的有機體。三、經濟史觀或唯物史觀。此種見解是自十九世紀以來，社會科學，特別經濟學，得大發展的產物。此說認生產的方式或經濟的組織的變遷，決定歷史演化的動力，以人類適應社會生活，付經濟困難所產生的工具作爲解釋人類精神活動的關鍵。四、精神觀或理想觀。此即由對於人類精神生活和文化歷史的研究，不但見得人類文

化得人類的精神力量創造而成，因而瞭解精神、真理、價值的觀念以解釋人生和自然，認自然為自由精神的表徵，認歷史為進化為絕對精神的自求發展，認精神為陶鑄物質的力量且必藉物質始得充分表現。

以上各種觀點，皆各有其依據的科學背景，給予吾人對於宇宙以一種一貫的機械看法，因此亦各有其範圍與效能：機械觀不失為研究自然科學有用的假定。經濟史觀，不失為解釋社會現象歷史變遷之一種適用的假定，生機觀在哲學上尚不失為一種不徹底的精神主義。（哲學史家稱生機主義為自然的精神主義或精神的自然主義。蓋此說偏重本能和生命，而不知理性和精神更為根本）但若以此種觀點來作研究物學的前提，如杜里舒一般人所為。便未免濫用精神科學的方法與範疇以治自然科學，而弄成非哲學非科學的怪物了。至於根據精神科學——亦稱文化科學——以作哲學的基礎，應用人類最高的精神能力以觀認世界，規定機械的唯物觀與經濟的歷史觀以應有之地位與範圍，使勿逾越權限，發揮精神生活的本質，文化活動的根基，批評自然科學和社會科學所依據的範疇，原則，和前提。闡解自然和精神，對立，而得其有機的統一，使物不離心而獨立，致無體；心不離物而空寂，致無用，便是理想的觀點所取的途徑，也即是真正的哲學——無論唯心與否——應有的職務了。

二　時空與超時空

羅素所謂，「一個人在思想和感情裏，能夠感覺到時間的不重要，乃是入智慧之門」，亦即多少有注重「超時空」的意思。而亞力山大反羅素之意，謂「能認識時間本身的重要，纔是入智慧之門」，似乎是要指出，對於時空的問題認眞研究，於哲學實最關緊要。一個認養成超時空的精神境界爲入智慧之門，一個認爲注重時空問題研究爲入智慧之門。兩人的根本意思，也許並不衝突，因爲對於時空問題的認眞研究，也許正足以使我們有超時空之感，使我們在思想和感情裏感覺到時間或空間不重要。不過羅素如果因爲不重視時空之感，竟至認爲對時空問題的研究，也不重要，那就錯了。而亞力山大因爲感覺到認識時間本身的重要，遂根本否認超時空，而認時空爲實在，爲構成眞實宇宙的基本資料，即神也是在時空之內。這又未免太缺乏哲學識度。較之羅素更陷於嚴重的錯誤。

大概講來，西洋人注重時空，東方人注重超時空。（羅素素喜東方的老莊，所謂能夠感覺到時間的不重要爲入智慧之門，亦頗富東方意味）。古代人注重超時空，近代精神則注重時空。宗教、藝術、哲學中注重超時空，科學、政治、經濟、實業則注重時空。時空重要，超時空亦重要。對於時空問題的研究，不可忽視；對於超時空問題的研究，對於超

時空觀念的養成，亦不可忽視。研究時空以與超時空留地步；研究超時空，以為時空奠基礎，就是本文的旨趣。

上篇　論時空

時空問題是很困難很專門的哲學問題之一，也可以說是最哲學的哲學問題之一。因此在重實際實用的人看來，也許會說時空問題，是少數哲學家的問題，而不是人的問題。但看這種討論可以表明時空問題乃是每個人已有的切身問題，我們只是把一般人所共同承認而不自覺的見解，提出來加以發揮。時空問題，所以為哲學上的重要問題，就因它是關於人的重要問題。哲學的職責就是對人的重要的根本的問題，加以專門的研究。

又時空問題似與數學物理有關。中國過去哲學家對此問題似不感興趣，很少談到，少有貢獻。但若要中國哲學界不僅是西洋哲學的殖民地。若要時空問題成為中國哲學一「底」問題，而不僅是中國哲學的「問題」，或西洋哲學問題在中國。我們必須將中國哲學家對於時空問題的偉大識度，提出來加以發揮。使人感覺到這原來是我們心坎中，本性內思想上或行為上的切身問題。時空既是我們心性知行的密切關係的問題，故我們有權利，也

有義務加以考察，加以解答。蘊於我們心中，出於我們本性與知識行爲都有關係的問題，亦即是人類普遍的問題。解答我們自己切身的與心性知行有關的問題，亦即是解答人類精神上思想上的普遍問題，爲人類爭取光明。我們的思想也許與西洋古代的或近代的哲學家有相同處，這只是由於他們先得我心之所同然，他們啓發我，這並不妨礙我們的親切自得，我們也不能說是竊取稗販。

關於時空問題，有許多正相反對的說法。茲先將這些對立說法加以陳述，並概括表示我們的看法，然後再詳加發揮。

一 物與理對，或事與理對。 有的人認時間和空間爲實物或實事。又有的人認時空爲先天的理則，而非事物。大概一般人的常識，多認時間或空間爲實際可以捉摸的事物或東西。譬如，以空間換取時間的說法，就是認時間和空間是可以彼此掉換的東西。又如「浪費了五年的時間」的說法，就認爲時間是與財物一樣的具體東西，可以浪費，也可以節省的。又如說，「請讓出一些空間給別人來住」，也含有認空間是可以佔據，也可以出讓的實物。物理學家如牛頓，便認時空爲實物或實有(entity)，不過是絕對的無限的實有罷了。相對論以及許多受相對論影響的哲學家，大概不認時空爲物，而認時空爲事(event)。不論認時空爲物也好，認時空爲事也好，皆認時空可以作爲物理學研究的對象，皆不認時

空為理，而與認時空為理的說法對立。隱約地認時空為理的哲學家也許很多，但明白地
指出時空是理的哲學家，當首推康德。康德的先天直觀學之不朽的偉大發現，就在於指出
「時空者理也」。他自己曾明白說過，時空是感性的先天原則，(原則即是理)，又說時空
為感性所具有的兩個範型，或稱為先天知識的原則。(B86) 著名的哲學史家新康德學派
領袖如文德爾班亦明言康德所謂時空為「對感覺加以綜合的整理的原則」（Principles of the
synthetical ordering of the sensations），又謂「時空為吾人心中用以把握或整理（Vorstellen）
複雜之感覺，使有綜合的統一的關係的法則」（Laws of relations。見氏著哲學史英文本頁
五三九至五四〇）。總之，說時空是先天原則，是範型，是使複多之感覺材料有綜合的
統一性關聯性的法則，即是很明顯地指出時空是理，不是經驗中的事物，而是使經驗中的
事或物可能的先天之理或先決條件（非一事一物）。

究竟時空是理呢？抑是物或事呢？這兩種對立的說法，究竟那一種說法是對的呢？要
解答這個問題，可分兩層來說：第一從哲學的立場來說，應認時空為理。因為哲學就是理
學。因為時空是理，是使經驗所以可能之理，故哲學可以研究時空。時空可以成為哲學
研究的對象。如果時空是經驗中的自然事物，則只有讓科學去研究，哲學家對於時空可無
容置喙。第二，從科學的立場來說，只能把時空當作事物去研究去衡量。注意，科學家只

須把時空當作事物去研究，至於時空的本質，時空之所以成為時空之理，乃是科學的前提，可讓哲學家去研究，科學可以暫不理會。所以把時空當作事物去研究是可以的。若硬斷定說時空是實物或實事，那便是未經過知識論的批導研究的獨斷玄學。一如不管人是不是機器，科學為方便計，把人當作機器，把人的情感欲望當作幾何學上的點線面積一樣去加以研究，也是可以的。但若硬斷定人是機器，根本否認意志自由，那就是獨斷的玄學。所以有許多襲取相對論的結論的時髦科學家，硬從哲學的立場，從宇宙論的觀點，認時空為純事變，為客觀實在，那就是非科學非哲學的獨斷玄學，而是我們所要排斥的。

二　客觀與主觀對立。有許多哲學家認時空是離人類意識而獨立存在的物或事。有的說時空是客觀存在，運動就是衡量時空的尺度。有的認時空為事物與事物間的客觀關係，這種關係乃意識所以認識，但非意識所能決定的。牛頓以及現代許多實在論和唯物論的哲學家多持此說。但又有許多哲學家認時空是主觀的，只是心中的狀態，抽象觀念，原則，不是離心而獨立而存在。持此說的人也很多。如亞理士多德說，就時間之為衡量運動的尺度而非運動的本身言，則時空必在心內(in the soul)。又如新柏拉圖學派的創始人浦羅丁說，「心靈的活動，構成時間，而世界是在時間之內」。近代哲學家中，持時空主觀說最有力者，當推斯賓諾莎及康德。斯賓諾莎認時間為理性之物(ens rationes)，而不是實物。又說「時

間是幫助想像的工具」(auxilium-imaginationis)。斯賓諾莎所謂想像，含有三層意思：一是感覺，二是記憶，三是聯想。他認為如果沒有時空這些抽象概念的幫助，則感覺記憶聯想必不可能，至少不會那樣活潑。但他認為想像（經驗的時空概念所助的想像）不是真知識，不是科學知識可能的條件，反之，乃是混淆的錯誤的知識，意見等可能的條件。換言之，時間的型式 under the form of time) 只是意見或第一種知識可能的條件，而永恆的型式或超時間的型式(under the form of eternity) 才是觀念或他所謂第二第三兩種知識可能的條件。至康德，可以說是集主觀的時空觀之大成。康德的思想可以用我們自己的話概括為「時空者心中之理也」。心外無（可理解的）理，心外無時空。心外無（經驗中的）物。離心而言時空，而言時空中之物，乃毫無意義。用康德自己話來說：「空是心中的先天型式，」先於一切經驗而決定一切經驗中的對象的純直觀，是使人類一切感官知識可能的主觀條件。康德所謂時空之主觀性約可概括為三層意思。第一，時空的主觀性即等於時空的理想性，認時空非離識而獨立存在的實物或物自身。第二，時空的主觀性是說時空是屬於主體方面的認識功能或理性原則，而非屬於客觀對象方面的性質或關係，第三所謂時空的主觀性的學說正是要時空在經驗方面之所以是必然普遍而有效準的原則上立基礎，而不是認時空為個人主觀的無常的意見或幻想。康德是要批評地透視主觀（人類意

識）去建立客觀（有必然性普遍性的理或知識），而反對獨斷地離開主觀去肯定客觀。

要批評客觀的時空觀與主觀的時空觀的對立，我們可以說關於時空與意識的關係問題，科學是不應說話，對於那方皆不置可否的。站在哲學的立場，如有人說時空是離意識而獨立存在的實有或唯有在認時空為離意識而獨立存在的實存之前提下，數學與科學方可能，先天綜合的知識方可能，那就是不知反省自己的認識能力，而陷於獨斷，不曾直接受康德的教訓。故我想為大體上我們必須接受康德的不朽見解，自己加以補充與發揮，而不可對康德之說盲目不理會（註二）。

三　不確定的（indefinite）時空說與確定的時空說對立，無限的時空觀與有限的時空觀對立。　我們現在用不着將對立雙方的說法再加以歷史敘述。解除這種對立的途徑，主要的在將名詞分析清楚，範圍規定清楚，然後方可見得各種說法都可並行不悖。其次在將獨斷的缺乏知識論根據的說法，加以排斥。第一，就時間之為不確定的存在的持續言為不確定的時間，不確定的時間，稱為綿延（duration）就空間之為大小不確定體積言，都是不確定的空間，不確定的空間稱為擴張（extension）。不確定的時間與空間為感覺的對象或內容，綿延與擴張是可加以衡量但尚未經衡量的量（Unmeasured measurable quantity）。就時間之為衡量綿延（不確定的存在的持續）的準則言，為確定的時間。就空間之為衡量擴張（大小不

確定的體積）的準則言，爲確定的空間。確定的時間或空間是主體整理或排列感覺材料的型式或準則，是理智的產物，是主體所建立的確定的有限的客觀標準。故確定的時空卽是有限的時空。有限的時空卽是確定的時空。第二，說到無限的時空，意義就比較混淆。但只有三個可能的含義。（一）無限的時空卽是無定限不確定的時空，相當於希臘哲學家所謂無限制未經範型規定過的物質（Uulimited or formless Matter），爲構成感覺中混沌複雜的材料。故無限時空卽等於不確定時空(Infinite time and space = indefinite time and space)，此爲第一種可能的含義。（二）無限時空普通多表示無窮（Endless）的時空的意思。表示有限空間的無窮伸展，有限時間的無限延長。此種的無限時空既非感覺的材料，亦非出於理智的規定，而乃是由於想像的作用，及理智之不依規範的濫用。這叫做直線式的無限，起於理智之無限制的直線式的無窮的推論。這種無限的時空既非感覺的眞實內容，又非科學可能的前提，更非哲學研究的準則，型式，乃是我們所要排斥的說法。（三）無限的空間指普遍性（Universality）而言，無限的時間指永恆性（eternity）而言。譬如說某種眞理在任何時任何地皆眞，意卽說這是一種有普遍性永恆性的眞理。又如說某種眞理在一切時一切地，無限時，無限地，皆莫不有效準，亦是說這種眞理是有永恆性與普遍性的意思。又如說「放諸四海而皆準，俟諸百世而不惑。」所謂四海亦是指無限的空間，所謂百世亦含

有千世萬世無限世之意。兩語卻是指普遍性與永恆性而言。譬如程明道「道通天地有形外」一語，天地有形外亦即可說是指無限空間言，亦是指道是有普遍性的意思。照這樣說來，無限時間＝一切時，任何時＝超時間＝永恆性。無限空間＝一切地，任何地＝超空間＝普遍性。本段全部意思可用下表表明：

無定的時空	有定有限的時空	無限的時空
綿延，擴張	時間，空間	永恆，普遍
感覺的對象	理智的準則	理性的理念
感性的直觀	知性的直觀	理性的直觀
自然的事變	權衡的尺度	實在的性質
混一	條理	統一
客觀（屬於對象方面，但仍與意識或感覺相對）	主觀，相對	超主客，絕對
具體的事物	抽象的共相	具體的共相

對這個簡單的表，我們可以從下列幾點再加以引伸發揮：

（一）綿延是永恆之現象，永恆是綿延之本體。時間是把握現象之工具，衡量綿延之尺度。普遍與擴張，空間與擴張可以此類推。綿延亦稱變化。凡一擴張體持續其存在之一動

一靜的過程，稱爲變化，亦稱綿延。就一物之「變易」言爲變化，就一物之「不易」言爲綿延。就「逝者如斯夫」言爲變化，就「不捨晝夜」言爲綿延。凡綿延之物必變化，凡變化之物必綿延。故綿延包括有動靜及變化之意在內。故無動靜，無變化，無綿延之永恆物爲本體，而有動靜有變化之綿延物爲現象。柏拉圖有「時間爲永恆之變動的影像(Time is the moving images of eternity)的名言，彼所謂時間亦係指此處所謂綿延。故其意亦是說綿延是永恆的現象。以注重時間著稱的現代哲學家柏格森，認眞時或綿延爲實在，某主要的錯誤，卽在於未將永恆與綿延的區別劃分淸楚，未接受柏拉圖的教訓，故其所謂眞時，似有形而上之永恆的意味，又似有形而下之現象的意味。

(二)布拉得萊(F.H.Bradley)在他的現象與實在一書中，提出許多關於時空的矛盾。如果大家能把握住綿延，時間，永恆及我們前面所排斥的想像的無限制的時間之區別，則他所提出的矛盾，皆不難迎刃而解。我們試隨便舉幾個他所提出的關於空間和時間的矛盾作例子，他說：「空間是無極限的(endless)，但極限乃是空間之所以爲空間的本質」。極限是空的本質，是指我們所謂有定有限的可以作準則的空間而言。他所謂空間無極限的，是指我們所要排斥的無限制的空間而言。這樣分開來說，何是何非，瞭如指掌，有何矛盾？又譬如他說，「時間和空間是一種關係，但反之，又不是一種關係，而歸結起來，

除了是關係外，時間和空間又不是別的東西。」所謂時空是一種關係，係指時空是規定經驗事物間的關係的抽象的尺度，準則言。所謂時空不是一種關係，係指就時空之為未經關係的綿聯規定的綿延，或為超出有限關係的永恆而言。所謂歸結起來，時空仍不外是一種關係，即係謂仍以尺度，準則，型式的說法解釋時空，方是正解。又如他提出關於時間的有趣的矛盾說：「一件事發生在時間裏，但這件事又不佔時間。或則可說，這件事不發生在時間裏，但是發生於某一日期。」這個矛盾困難可以這樣解釋：甲時間的型式以考查一件事發生的次序，這件事當然發生在時間裏。但時間只是主觀的型式，尺度，不是事物，故這件事不能佔時間。而且說一件事發生在時間的型式裏，也有語病，因為嚴格說來，一件事不惟不能佔據時間的主觀型式，而且也不能在主觀型式裏發生。故最好是說一件事發生於某一確定的特殊的日期。因為時間是衡量事變的概括的尺度，而日期如某年某月某日某時，乃是衡量事變的特殊的尺度，必要以特殊的尺度去衡量特殊的事變，所得的結果才精密準確。總之，布拉得萊思想清楚，見解透闢，而所用名詞不清楚，絕少為名詞下界說（也許是他故意如此），而又以清楚的思想去分析那含義不清楚的名詞，以致發生許多矛盾。至於布拉得萊所謂：「時間是一個自相矛盾的現象，而不是實在的本身，只是現象自身為「無時間的事物」(The timeless)的屬性，或形容詞。」亦即是柏拉圖所謂「時間是

飛快之變動的影像」的另一種說法。

（三）康德所謂經驗的或感官的直觀卽是此處所謂感性的直觀。如關於顏色苦甜香臭等直觀是。此處所謂知性的直觀則係指康德所謂純直觀而言，如關於數的，幾何的，邏輯的（如A=A）直觀均屬之。時間與空間卽是知性活動所產生的直觀．而此知性的直觀或純直觀先天的用來作爲感性的型式。故稱時空爲感性的型式可，爲感性的純直觀（純直觀爲[illegible]，故可謂型式）亦可．若稱時空爲感性的直觀則不可。至康德所謂理智的直觀（intellectual intuition）卽是此處所謂理性的直觀或理念，如關於上帝靈魂之直觀或理念是。如謂理性的直觀爲無限可，爲絕對亦可。今謂知性的直觀爲無限則不可。蓋知性的直觀，乃是指邏輯的自明的原則，如關於數的或幾何的直觀是，不能謂爲無限。而就知性的直觀，時空，之爲雜亂感覺材料之型式或尺度言，則只能謂爲有限。蓋惟有限的原則方可作尺度也。若就於雜亂的擴張或綿延之感覺的直觀言，則此感覺的直觀，只能說是無定限的（indefinite）全體，亦不能謂爲無限的全體。康德所謂「空間是呈現於吾人意識之前的無限的體積（infinite magnitude），又謂我們所說許多空間，其實是指同一空間之許多部分而言，不同的時間，亦是指同一時間之部分言。又謂每一確定之量的時間（every definite magnitude of time）乃是同一的無限時間之限制。據此則康德認空間有體積，可分，似指我們所謂

「擴張」而言，認時間有盡而分，似指我們所謂「綿延」而言，雖然綿延及擴張在某意義下，可認為無限或永恆，但就時空之為知性的直觀言，則只能謂為有限，就其為感性的直觀言，則只能認為無定限。故我懷疑康德認時空為無限的純直觀之說，似未能將綿延和擴張意義的時空，與範式和尺度意義的時空，分辨清楚，是受了牛頓的影響而尚未解脫者。因此我們應該拒絕接受康德認時空為無限的體積或量的說法。

以上是說明我所以要認時空為有限，認綿延與擴張為無定時空，認永恆與普遍為無限時空，但應以有限的時空為時空之正解，為時空之本義的道理。再回溯我上面三大段討論時空之為理或為事物，為主觀或為客觀，為有限或無限，乃是批評討論前人已有的對立學說，並附帶提出我自己的見解。至於我所以贊成時空是主觀的有限的理，尺度或標準的理的說法，將於下面闡明。

我關於時空的學說分開來說，可用四個命題表達，總起來說，可用一個命題表達。

一、時空是理。理是一個很概括的名詞，包含有共相，原則，法則，範型，標準，尺度以及其他許多意義。就理之為普遍性的概念言，曰共相。就理之為解釋經驗中的事物之根本概念言，曰原理。其實理即是原理，理而不原始，不根本即不能謂之為理。就理之為規定經驗中事物的有必然性的秩序言曰法則。就理之為理想的模型或規範言曰範型或型

式。就理之爲經驗中事物所必遵循的有效準則言，曰標準。就理之確定不易而又能規定衡量經驗中變易無常之事物的準則言曰尺度。理雖然包含有這許多意義，但當我們說時空是理時，我們比較着重時空之爲標準或尺度二義。

二、時空是心中之理。　這句話實在是上句話的重述。因爲據界說理即是指心中之理。理既是普遍的根本的概念，概念當然是意識內的概念而不是意識外的東西。理既是理想的範型，即是理是心中的範型的另一種說法。理既是規定經驗中事物的必然秩序或法則，既是經驗中事物所必遵循的準則，既是衡量經驗中事物的尺度，則必是出於經驗的主體，即規定者，衡量者所先天固有的法則，標準，尺度，而不是從經驗以外突然而來，自天而降的奇蹟。理是心的一部分，理代表心之靈明部分。理是心的本質(註三)，理即本心，而非心的偶性，如感覺意見情慾等。換言之，理是心之性，而非心之情，而心是統性情的全體。理是思想的結晶，是思想所建立的法則(Das Gesetz ist etwas Gesetztes)，是思想所提出來自己加給自己的職責，不是外界給與的材料(Es ist aufgegeben, nicht gegeben)。理是此心整理感官材料所用的工具，是此心用先天工具在感官材料中所提煉出來的超感官的本性或精蘊，而不是感官材料的本身。我們說，心之有理，猶如說刃之有利，耳之有聰，目之有明。我們說，心外無可理解之理，猶如說，刃外無利刃，耳外無耳聰，目外無

目明。換言之，理卽是心的本性之一，如利是刃的本性，聰是耳的本性，明是目的本性。此乃是據心的界說而自身明白的道理。這個例子和這例子中所含的道理，我皆採自朱子自己的說法。故凡彼認理在心外的說法，大都只見得心的偶性，只見得形而下的生理心理意義的心，而未見到心的本性，未見到形而上的「心卽理也」的心。

三、時空是自然知識所以可能的心中之理或先天標準。前兩條意謂時空如果是理的話，必是心中之理。此條則更確定指明如果時空是理的話，時空只是自然知識可能之理，而不是使別的知識，譬如價值知識，可能之理。自然知識指感官知識，亦指關於吾人所經驗到的自然界或現象界的知識。這就是說，時空只是使基於感覺的知識，自然界或現象界的知識可能之必然的普遍的內發的條件或原理。換言之，就時空爲心中之理言，可稱爲「心之德」。德能也，性也，謂時空爲心之功能或德性也。就時空爲使基於感官的自然知識可能之理言，可稱爲「感之理」。卽是吾人行使感覺機能時所具有之兩個內發的原理或標準，據此原理或標準，吾人得以整理排列感覺中的材料，因而使得感覺並不是純全混沌而被動，乃亦有其主動的成分，而自然知識因以形成。科學知識卽是自然知識，但自然知識不卽是科學知識。自然知識尚須經過一番理智的整理後，方可謂爲科學的自然知識。朱子說「仁是心之德，愛之理」，我們則說「時空是心之德，感之理」，我們完全採用朱子界

說仁的方法和態度來界說時空。朱子認爲仁是使愛的行爲或道德行爲可能的心中之德性或原理，我們則認爲時空是使自然知識可能的心中之德性或原理。

四、時空是自然行爲所以可能的心中之理或先天標準。就知識論言，時空是自然知識所以可能的理。就行爲論言，時空是自然行爲所以可能的理。知行本不可分。知道時空與知識的關係，自易推知時空與行爲的關係。但康德在先天直觀學中專講時空在知識論上的地位。而他在「行理論衡」中，對於時空與行爲的關係，竟隻字未提及。總之，康德於「純理論衡」及「行理論衡」中，對於知識與行爲並未作平行的批評研究。而時間與空間（特別時間）對於行爲關係之重要，實不容任何哲學者忽視。且中國哲學家每提到時空問題時，又大都完全注重時空與行爲的關係。用康德的方法以補充康德所遺，未討論的問題，並發揮解釋中國哲學家對於時空與行爲之關係的見解，就是我們所以要特別標出此點來討論的目的。此處所謂自然行爲包括三層意思，一是指基於本能要求自然欲望而產生的行爲，一是指出於理智的計算，實用的目的而產生的足以適應生存且有經濟實用價值的行爲。一是指藝術化或美化的自然行爲，蓋自然本含有本能的，實用的，美的三層意思也。

總結上面四點，可以說「時空是自然知識和自然行爲所以可能的心中之理或標準」。若試採用朱子的語氣換句話來說，可稱「時空者心之德感之理而自然行爲可能之標準也」。

但以上四點，只能說是釋題，只能說是武斷地提出來須待證明的命題，以下我們再根據理論和事實加以證明。

關於「時空是理」一命題，可以提出兩個外在的證明。一爲從哲學的本質或界說以證時空是理，一爲從中國和西洋哲學史的發展以證時空是理。今不從時空的本質而乃從哲學的本質及哲學史的發展以證時空是理，故不能算作內證，只可算作外證。蓋哲學即是理學，以研究理爲對象之學，今時空既是哲學研究的對象，故時空必是理。不然，哲學家即不應把時空當作重要的哲學題材，加以專門的研究。可用三段論法推證如下：

正面的說法：

凡哲學研究的對象必是理，
今時空是哲學研究的對象，
故時空必是理。

反面的說法：

凡不是理的問題，即非哲學研究的對象。
今時空不是理的問題，
故時空非哲學研究的對象。

根據這兩條推論，我們可以判斷如下：凡任何哲學家討論時空問題時，他必須首先承認時空是理。假如他否認時空是理，則他便不應佔在哲學的立場，研究時空問題。

茲請進而從哲學發展的趨勢以證時空是理。哲學的歷史卽是理性發展的歷史，亦可說是理性化一切的歷史。哲學愈發達，則理或理性的勢力範圍愈推廣。哲學史的起源可以說是在於首先承認物之有理，理是物的本質，理外無物。詩經上「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」四語，應是中國哲學史開宗明義的第一句種哲學思想。前兩句說明凡物莫不有理，次兩句說明凡人莫不性善。性者人所秉賦之理故善。彝據古義，法也，常也，物有理，故須從知的方面以研究之，性本善，故須從行的方面以擴充之。故此語已隱約包含有「物者理也」，「性者理也」的思想。其次當推書經上「人心惟危，道心惟微」的幾句話，「道心」二字爲後來所謂「義理之心」「本心」「良知」的本源，約略相當於希臘哲學家所謂理性的靈魂。且已隱約包含有宋儒所謂「心者理也」的思想。又如「天」一字本來係指有人格有意志可以作威作福的上帝。只是宗教信仰的對象，而非哲學研究的對象。而易經上所謂天，則係指理，道或宇宙法則而言，常稱爲天道。而程朱竟將「天者理也」一語揭穿，天遂成爲哲學認的對象了。總之，我的看法，以爲「物者理也」「性者理也」「心者理也」「天者理也」就是擴充哲學的領域，將物，性，心，天皆納於哲學思

考之內，使哲學正式成爲理學的偉大見解。但這些見解，都已在先秦的儒家典籍中，隱約地，渾樸地，簡賅地通通具有了。到了宋儒才將這些偉大哲學識度重新提出來顯明地，系統地，精詳地加以發揮。而朱子對於心與理的關係的問題，尤甚費躊躇，而陸象山直揭出「心卽理也」一語，貢獻尤偉。蓋前此之言心者，皆不過注重（1）正心誠意之涵養問題，（2）以吾心之明去格物窮理的方法問題，（3）明心見性的靜觀問題。自陸象山揭出「心卽理也」一語之後；哲學乃根本掉一方面，心既是理，理既是在內，而非在外，則無論認識物理也好，性理也好，天理也好，皆須從認識本心之理着手。不從反省本心着手，一切都是支離騖外。心既是理，則心外無理，心外無物，而宇宙萬物，時空中的一切，也成了此心之產業，而非心外之儻來物了。故象山有「宇宙卽是吾心，吾心卽是宇宙」之偉大見解，而後從認識吾心之本則，以認識宇宙之本則的批導方法，奠一堅實基礎，且代表世界哲學史上最顯明堅決的主觀的或理想的時空觀。所謂「宇宙卽是吾心」實謂時空或時空內的萬物皆吾心之中的觀念，時空是吾心之理、之德，心外無時空，亦無時空中之事物。所謂「吾心卽是宇宙」乃孟子萬物皆備於我之另一種說法。意謂吾心中具有宇宙（時空中事事物物）之大經大法，吾心掌握着時空中事事物物的權衡，以理解自己的本心，作爲理解時空中事事物物的關鍵，的先決問題。所以由物者理也，天者理也，性者理也的思想，

然而發展到「心即理也」的思想，是先秦儒以及宋明儒的大趨勢。而由心即理也的思想發展爲認時空爲吾心之理，吾心掌握着時空中事事物物的權衡的思想，乃是自然的趨勢，宋儒思想的頂點。「心者理也」「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」，算是陸象山「千古不磨」的心得。

我上面這一番意思不十分淸楚的話，實表示思想的必然次序，哲學發展的必然歷程。中國哲學史如此發展，西洋哲學史發展的次序亦並無二致。希臘最初一期的自然哲學家，雖說要尋求解釋宇宙的法則，但他們並沒有發現物之理則，物之本性，只是以物釋物 以水，空氣，火，等元質之聚散來解釋宇宙，結果走到 Leucipus 之原子論，以原子的運動解釋宇宙，及 Protagoras 之感覺論，以個人主觀偶然無常的感覺，作爲權衡萬物的原則 直至蘇格拉底方正式走上研究物性或物理的途徑。由對於 Physis（自然）的研究，轉而作對於 Ousia（本性）的研究。物的本質是性，性即理。離開理或理念的規定外，無事物。人的本質是心，心是理性，或理性靈魂，靈魂與理念爲一，理念神聖不滅，故靈魂亦神聖不滅。（心者理也。）上帝即是善的理念，上帝即是純範型，換言之，天者理也。上帝（天）已非傳統宗教信仰崇拜的對象，而爲哲學思想的頂點。總之，據我看來，物者理也，性者理也，天者理也，心者理也種種見解，已隱約地，渾樸地，平正地，美妙地，簡賅地通通具

於從蘇格拉底到亞理斯多德時候的正統哲學思想中了。近代哲學中，笛卡爾可以說是第一個正式提出物與理，性與理，天與理，心與理的關係的種種問題的人，他對這些問題雖開開一條新路，且給不少的啓示，但究未提出至當不二的答案。惟斯賓諾莎方才系統地，明白地，精密地達到天者理也，物(自然)者理也，性(essence)者理也的偉大形而上學見解，而加以有力的發揮。對於心與理的關係，斯賓諾莎亦有不少的啓示，如認眞觀念爲觀念之觀念(idea ideae)換言之，即理，認心靈的一部分即心與理一之部分是永恆不滅的。但究未直切明快提出心者理也之說。英國經驗主義自洛克到休謨，眞可以說是離理而言心的心學。對於性，天，物差不多都純用原子式的心理經驗中的觀念的聯合以解釋之。但他們對於方法上有一偉大的貢獻，爲哲學開闢了一個新方向，即是須從意識現象，須從內心經驗去研究物，性，天，理等哲學範疇。換言之，他們指出唯有考察意識歷程，分析內心經驗，才是了解外界自然的關鍵。康德崛起，一方面，把握住理性派的有普遍性，必然性的理，一方面又採取了經驗派向內考察，認識能力的方法，但以先天邏輯的方法代替了心理學的方法，對於人類心靈的最高能力，純理性，鄭重地加以批評的考察。因而成立了他的即心即理，亦心學亦理學的批導哲學或先天哲學。他把心所因有不假外求的純理加以系統的推論，他指出時空二型式，因果等十二範疇，上帝，心靈等理念，都是此理性之我，或人類

的本然意識自身原有的性質或原則。康德與陸象山一樣，接受哲學史的教訓而集其大成者有三：1.系統地發揮心者理也的學說。2.微妙地指出時間與空間爲心中之理則，非心外之實物，由把握住時空因而掌握住排列在時空中的事事物物的權衡。蓋現象界萬事萬物既不能逃出時空的範圍，即不能逃出此心此理的宰制也。3.就方法看，康德指出要了解宇宙須批評地從了解自我的本性，認識的能力着手。不然便是無本的獨斷，無根的玄談。總之，無論中國或西洋哲學史的發展，由達到心者理也的思想，進而發揮爲時空者心中之理也的思想，哲學的研究因而建築在一個新的知識論的基礎上，對於宇宙萬物的理解，因而另闢一新的由內以知外的途徑。若果我們要領取哲學史的教訓，我們必須承認時空是心中之理的說法，是有深厚基礎的眞理。這就是我所謂從哲學歷史的發展以證時空是理——心中之理的論據。

以上所講的兩個論證，都是外證，外證雖可聊備一說，但究乏邏輯的必然性。今請試一討論內在的證明。內證之一爲形上證明。從經驗中形而下的事實中去分析時空的本質，而證明時空不是心外的形而下的事物，乃是心中的看不見摸不着的理則，是爲形上證明。最原始的空間觀念，莫過於「此地」（here），最原始的時間觀念莫過於「此時」（Now）。但「此地」可以指一切地，「此時」可以指一切時。足見「此地」「此時」並非

時空間固定的實物，而乃此心所建立 用以指謂任何當前之地。當下之時的普遍概念。外界的自然中，因無有一地，可單獨稱爲此地者。在事物綿延的過程中，亦無有任何剎那可單獨稱爲此時者。是以足徵此時此地乃主體固有之準則，用以排列或確指任何當前之地，當下之時者。此時所指者可以是具體的特殊的綿延，此地所指者可以是外界的特殊的擴延體，但此時此地，只是一普遍的主觀的「指」，而非客觀的特殊的所指也。譬如說，此地可以是講堂，亦可以是操場。但講堂或操場卻非此地。此時可以是早晨，亦可以是晚間，但早晨或晚間卻非此時。換言之，此時此地乃心中的共相，非外界的殊物。乃思想所建立用以確指或衡量當前的擴張體當下的綿延歷程的標準，而非有擴張有綿延的實物。「此地」的性質如此，則「彼地」的性質，可以類推。「此時」或「現在」的性質如此，則「彼時」，「將來」，及「過去」的性質，可以類推。

其次最具體最確定的時間觀念，莫過於年月日時。最具體最確定的空間觀念莫過於東南西北。而東南西北只是指示一物在空間所佔的位置，或一人或物行走或運動的方向的標準，並不是外界的實物。而且這些標準隨主體地位的變異而變異。東南西北等概念，本身既非實物，亦非實物本有的性質或實物與實物間固定的關係，乃是主體建立起用以指示外物的方位的法則或標準。（註四）同一個地方，譬如武漢，在北平的人可以說它在南方

在廣州的人可以說它在北方，在重慶的人說它在東方，在南京的人說它在西方。足見我們雖可依我們的立脚點的方便，提出標準去指出或排列武漢的方位，且武漢本身亦適於方位的標準與範圍。但東南西北等空間的方位概念，乃是主觀的相對的標準，不是離心而獨立的實有，但此種標準卻自有其客觀性與有效性，因為它們乃是憑在主觀上的或透過主觀的客觀標準。其實任何客觀的標準或法則都是這樣建立起的，而不是離開主體而獨立的實物。至於年月日時等概念更好似具體的實物，如百年十月二十日十二時的說法，簡直是可以積聚的量，有時稱為時間的體積(time magnitudes)。其實細分析起來，這些概念只是主體所建立起來，衡量事物持續其存在的尺度，排列我們感官材料（說確切點內感官材料）的標準。譬如，「我浪費了五年的時間」這並不是說「五年時間」與「五塊洋錢」一樣，同是實物，可以浪費掉，也可以節省起來，嚴確地說「我浪費了五年的時間」，應該翻譯為「我耗去了我的生存的持續的過程的一段，我這一段生存的過程，如果用年的時間標準去衡量，恰好五年。」時間是共同的標準，主體用以衡量或整理感覺材料的尺度，是不能耗費的。所可耗費者事物或人的不確定的生存的持續耳。例如，我可以吃完三個蘋菓，但我不能吃完「三個。」同樣，我們可以耗費我們五年的生命的持續，但我們不能耗費「五年」。同樣的道理，可以推知月日時等之皆為主體所建立用以整理感覺材料，衡量

事物存在的持續或綿延的標準或尺度，——主體所建立的客觀的有效的而爲任何感覺事物所不能逃的標準或尺度。這些標準或尺度就是主體理性所固有，所憑以掌握在時間內變化的事事物物的權衡，的關鍵。

此外如時間上的在先或在後，空間上的前後，左右，上下等概念之爲主體所建立用以整理或排列感覺材料的客觀有效的標準或尺度，理甚顯明，不用着詳爲解說。

根據上面這些說法，我們可以證明時間與空間，是主體（此心）整理或排列感覺材料的總法則（認識原理）。依據此法則我們可以說，凡感覺中有廣延的物體，必在空間中排列着，凡感覺中有綿延的事變必在時間中排列着。但此只是概括的原則，倘不能給我們以具體的自然知識。必經過時間和空間的分法則，分標準，較精密的尺度加以整理排列後，方可得確定有效準的自然知識。此時，現在，過去，將來，先後，久暫，年月日時等即是時間的分法則，分尺度。此地，前後，左右，上下，內外，長寬高，東南西北，中央等部是空間的分法則分尺度。所有這些時空的種種法則或尺度皆非外物本身的性質，而乃基於主體的理性或理性的主體的純思的活動建立起來的，也可以說此心本有之條理，先天的準則。（註五）

以上證明時空及關於時空的概念不是有形體的實物，而是主體所建立起的公共標準，

用以整理，排列，衡量感覺中的材料的尺度，換言之，時空不是感覺的對象或材料，而是使感覺的對象或材料有條理成爲自然知識或現象所以可能的原則或標準。此種證明我叫做形上證明。以下我將證明時空何以使自然知識可能的普遍的必然的先天條件，何以任何感覺的事物均必然地普遍地受時空的準則的規定。此種證明我稱爲先天證明。

論時空爲自然知識所以可能的先天之理或標準。

此段的目的在指出時空爲先於一切自然知識或現象，而爲自然知識或現象所必須遵循，所以可能的原理或準則。

(一)時空爲自然知識所以可能的自然之理。

一個人一有了感覺材料，他必然地，自然地，不自知覺地，便用時間和空間的準則，加以排列。時空可以說是人人排列感覺材料所用而不自知的自然標準。他排列感覺材料最原始最直接的標準，就是「此時」和「此地」。此爲初步的暫時的(tentative)對於感覺材料之整理。亦可稱爲先感念的時空整理。由模糊的感覺進而爲明晰的概念，謂之感念。代名詞這或那只是代表感覺，名詞如桌子，樹子等便代表感念。當我們只能說這是在此地時，感覺內容尚只是無名之樸。當我們能說這桌子是在此地時，我們的感覺便進而爲感念。桌子一名詞本是一個概念，用概念去指稱一感覺，則這感覺進爲感念。當我們對於這

當前的感念的對象的數量、性質弄清楚了。並對於這感念的對象的周圍的事物都有了感念了，於是我們便用較確定的時空的標準再度加以排列或整理。譬如，這一個黃色的木料的桌子今天是在屋子之內，講台之上，黑板之前。這樣一來，我們對於這桌子有了解比之單說現在這是在這裏，就更清楚更客觀了。這種較清楚較客觀用了較確定的時空標準的排列或整理，我叫做感覺材料之後感念的時空整理。任何感覺材料，必然的普遍的必須經過這兩度的時空標準之整理排列，方得成為自然知識，方得成為自然現象。假使你說你有一個感覺，但你對於你的感覺內容連是否此時此地在此都說不出來，那就是未經過最原始最直接的時空標準之整理，那就等於說你沒有感覺。承認你有感覺內容，假使你對於你的感覺內容又不能加以後感念的整理或排列。譬如你只是說「我看見一個黃色的木料的桌子」。但別人問你在何時在何處看見一個黃色的木料的桌子，而你又說不出時間和地點來，那我們也只能說你是在虛構在撒謊 而否認你對於那桌子有了清楚客觀的自然知識。但對於感官的物之加以先感念和後感念的兩重的時空排列，乃人人所不慮而知，不學而能，自然能知此，必然須如此的先天的認識功能。所以我說時空為自然知識所以可能的自然之原則或準標。這兩重的自然的時空排列，是感覺材料或對象成為自然現象之所必經過，主體得到自然知識之所必施行的程序。這種自然知識之獲得，是自然的，不費思索的，有時為主體

不自覺，有時也為主體所不能拒絕不能排斥的知識。這種知識之獲得，也許於主體有利，但也許於主體有害的。是未經過主體的意識的選擇的。

（二）時空為自然知識所以可能的權便之理，或標準。

就時空之為自然的標準言，是比較原始的簡單的無實用目的的標準，但就時空之為使自然知識可能的權斷之標準言　則是人為的復雜的有實用目的的標準。如年月日　分秒，大至光年小至千萬分之一秒的時間標準可以說是人為的權斷的時間標準。東南西北中央，長寬高的度量，經度緯度的釐定　及其他規定方所的標準，都可以說是人為的權斷的空間標準。但對於任何感官的材料，若不經過這些權斷的時空標準，加以整理排列，則凡關於實的，一切分是科學的自然知識就不可能。故許多適用的各科學的準確性的自然知識之所以可能，完全因為認識的主體能夠主觀地先天的建立這些權斷的時空標準。（註六）這種權斷的時空標準可以先天地作為衡量一切可以計量的時間的量（綿延）和空間的量（擴張）而無物可以違背或逃遁。

（三）時空是自然知識可能的理性的原則或標準。

就時空之為自然感覺的材料之自然標準言　是以感覺的次序為次序，而感覺是隨感而變是偶然的，故依感覺的次序而排列的時空次序，常有不合事物的本來次序之處。譬如天

空中的星球，就感覺而言，它們在空間的大小好像都差不多，它們與我們的距離的遠近好像也差不多。但他們本來的大小，各個星球與我們本來的距離，與感覺依自然之時空的標準所排列的結果，就相差得異常之大。又如事物發生的眞正時由上的先後次序，與我們所感覺到的時間次序，亦每每相反，時空之爲整理感覺材料的權斷標準言，依照這種標準所排列的事物的時空次序亦與其本來的眞正次序未必符合。換言之　要想得着純科學的自然知識，要想把握感官材料本來的眞正的客觀的時空次序，尙須用理性的時空標準，另行加以排列，方可達到。　就時空之爲自然知識可能的理性原則或標準言，　則爲自然律或因果律。單對感覺材料加以理性的時間排列，所得各因果律。「因」爲時間上在前者，「果」爲時間上在後者。對感覺材料加以理性的時間排列，兼加以理性的空間排列，將事物在空間的本來的眞正的部位和關係亦加以客觀合理的排例，就稱爲自然律。因果律或自然律之獲得，基於用感覺校正感覺用理智或理論校正感覺　用理論校正理論這種知識歷程（註七），以決定感覺材料時間的和空間的本來的眞正的次序。故因果律所昭示我們的自然知識，可以說是 Real or objective order of nature determined by rational time 爲理性的時空標準所決定的客觀的自然秩序。假使不經過這一番煩難的手續，不經過理性所決定的時空標準對感官材料加以排列整理　則我們便無法求得爲因果律所規定的自然知識，換言之

，則因果的自然世界的知識爲不可能。故因果律可以說是以理性的原則（凡物莫不有因）爲體，而以時間的標準爲用的把握自然的法則。而這個法則是先天的法則，無感官事物可以逃遁的法則。我此處所謂就時空上爲理性的原則或因果律言可以昭示我們事物的本來的客觀的眞正的時空次序，這也並不是說事物的眞正的本來的客觀的時空次序是離感覺或意識而獨立存在的，乃是指建築在主觀上的客觀次序，建築在理性上的事物的本來的眞正的時空次序而言。非謂感覺之外，時空標準之外，理性法則之外尚有所謂本來的客觀的眞正的時空秩序也。

總之，自然知識爲方便計，不妨分爲三種（1）感覺的自然知識爲自然的時空標準所決定。（2）權斷的實用的自然知識，爲權斷的時空標準所決定，（3）科學的或因果律的自然知識　理性的時空標準或因果律所決定。因此足證有不同意義的時空標準爲規定不同意義的自然知識的先決條件。自然知識愈精密愈有條理，而使此種知識可能之時空標準亦愈精密愈合理性。此爲時空爲自然知識可能之條件的先天證明。此下再提出時空爲自然行爲可能之條件的先天證明。

論時空　自然行爲所以可能的先天之理或標準。

此段目的在指出時空爲先於人類一切自然行爲，而又爲人類一切自然行爲所必須遵循

所以可能的原理或準則。

（一）時空為自然行為所以可能的自然之理或標準。

一個人無論作什麼事或有什麼行為他必然地自然地不自知覺地要遵循時間和空間的準則。「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，」就是原始的自然人所依據的行為的時間和空間的準則。單說一個人作了一件事，但不能說出他作那件事在什麼地方，什麼時候，那就等於說他沒有作事。不惟積極的行為，作事，要遵循時間空間的準則 就是消極的行為，如睡覺休息也逃不出時空標準的規定。這種遵循自然的時空標準的自然行為，就是本能行為。此種本能行為，與候鳥候蟲之依時間的變易而變易其處所而變易其活動可以說是一樣的性質。故不僅人的自然行為遵循時空標準，禽獸的行為亦遵循自然的時空標準。行為遵循自然的時空標準，乃人人所不學而能，不勉而中的必然如此之事。這種自然的時間標準一方面固是主體意識所建立的規定行為的標準，一方面又好像即是感官所直接所揭示的大自然運行的自然節奏。因此當一個人遵循着自然的時間標準而行為時，他會覺得他的行為的次序與 自然運行的次序如季節等相諧和，而有內外合拍，自然與我為一之感。他不惟不覺得他的行為為時空的準則所決定 ， 反會覺得他的生活瀟灑自在而有深茂的生氣。他這種原始的天真的淳樸的境界，反為那些厭惡文明社會倡歸返自然的詩人們所欣羨

歌頌。這種遵循自然的時空標準的行爲，在某意義下也可以說是不遵循時空標準，而只有享受自己生存的綿綿延，而無所謂時間空間的觀念。這種的自然人的行爲，既不能表示道德的人格，亦不能達到實用的目的，在生存競爭文明進步的社會裏，這種自然的行爲，終在被淘汰之列。

(二)時空爲自然行爲所以可能的權斷之理或標準。

實用方面的知識，須以權斷的時空標準爲前提。而同樣，任何有實用意義的行爲，亦須以遵循權斷的時空標準爲前提。若無權斷的而同時又是客觀的公共的時空標準，則社會職業事業生活就不可能。社會事業之發達，羣體生活之有秩序，完全建築在權斷的時空標準之有效上。能夠創建權斷的時空標準，而此標準又能增進社會大衆的方便與利益，爲社會大衆所接受遵循的人，就是偉大的社會事業家，商人營業的時間與地點，學校上課的時間與地點，一切公共機關辦公的時間與地點，就是我們所謂權斷的時空標準。若不遵循這些時空的標準，則任何公共事業均無法進行。任何公共的集會，每人入場的次序，座位的次序，均須依權斷的時間空間的標準加以排列，不然則會場的秩序不能維持，集團生活不可能。譬如一個社會的公民，到公共場所買票，如買劇院入場券，買公共汽車票火車票之類，不依時間的先後，到達後不依規定的座位，當有[illegible][illegible]以爲[illegible]時，則那些人民尚不能

過近代化，社會生活。所以遵循權斷的時間與空間的標準，實為近代化的社會生活必然的先天的條件。

總之權斷的時空標準的建立，是建築在個人實用的目的，行為的方便，與社會效率的增進秩序的維持上。至於權斷的時空標準之何以有實用性及其與自然的時空標準之區別，可舉簡單的例證如下：譬如，哲學討論會定於某月某日下午四句鐘開會，或有人請我於某月某日晚七句鐘赴宴會。所謂下午四句鐘或晚間七句鐘，並非實物亦非實事，只是人為的權斷的標準。不過用鐘錶的規律運行以表示此抽象的標準罷了。假使我遲至下午五句鐘方去赴討論會，或遲至晚九句鐘方去赴宴會，則我便錯過時間，失掉赴會及與宴的機會。就失掉機會言，於我不利有損失。假使我每事都這樣失掉機會，我便會失掉信用，一事無成。就錯過時間言，則我所錯過的只是確定的權斷的時間，而並沒有錯過自然的未經規定的時間，蓋下午五句鐘，晚間九句鐘，仍然是時間，不過於欲赴會赴宴之我，只是自然的時間罷了。於此足見人容易錯過權斷的時間，而決不能錯過自然的時間。遵循權斷時間，有利益，事可成，反是，有害，而不能作預定之事。而遵循自然時間的行為則無甚實用意義，有時反於己有害。更足證權斷時間實為使實用行為可能之必然條件。

三、時空為藝術化的自然行為所以可能的理性的原則或標準。

一般的哲學家不是從宇宙論的觀點去討論時空問題，就是從知識論的觀點去討論時空問題，幾乎沒有一個哲學家曾論到時空與行爲或道德的關係。而一般倫理學家亦絕少有人討論到行爲，特別道德行爲之時空的條件。亞理士多德雖曾指出情欲之感發能合於適當的時間與適當的地方爲道德的特質，但他亦是語焉不詳（註八）而中國哲人早已把握住時間空間（特別時間）的標準與道德行爲的關係。他們不抽象地講道德律，道德價值，自由意志等，而着重具體的「禮」。「禮教」是中國的道德思想道德生活的中心，也是中國文化的特色。偏繙西洋各國的文字，要找出一字其含義其內容與中國的「禮」字或「禮教」字相當的簡直不可能。但「禮時爲大」，「禮者理也」。故禮不僅是抽象的道德律，也不僅是符合時空標準的自然行爲與實用行爲，而乃是理與時之合。禮就是代表道德律之實施而符合適宜的時間標準爲行爲，同時又表示遵循爲道德律所決定的時空標準的行爲。禮一方面是符合時空標準的道德行爲，一方面又是由時空標準去節制情欲使符合道德律的理則或尺度。道德而不遁於「禮」，則道德永遠不能藝術化，不能與當時當地的人發生諧和中節的關係。

「禮時爲大」之時，是指爲理性所決定的時間標準而言。蓋繙論冠昏喪祭之禮，祀郊祀天之禮，日常應接酬酢，動容周旋之禮，皆有很重要的時間成分。若錯過此轉瞬即逝的時

間成分，就是違禮或失禮。但此種時間標準乃出於理之所當然，情之所不能自己。故與出於本能的自然的時空標準，和出於實用目的的權衡的時空標準不同。細究起來，禮亦有其人為的權斷的成分，亦有自然的成分。但禮之自然合理的自然，禮之權斷乃合理的權斷也。蓋禮理也，履也，雖是出於道德意志的建立，實亦具有與自然合拍與天為一之要求也。

時與空不可分。說「禮時為大」即包含有「禮空為大」之意。蓋禮的行為不僅是符合理性的時間標準，且須符合理性的空間標準。不過以時間的標準為重為主罷了。禮而能不爽其時，自可不誤其地。所謂動容周旋中規矩，本質上固是指行為之合理性矩度言，但實際上仍是合於適宜的空間標準而言。蓋當執禮之時，進退周旋，出入立坐，均有一定的空間的矩度，一如跳舞的步伐之有節奏，且須與音樂合拍。故行動之失禮，與跳舞之失節奏，均可以於美感上引起不良的印象，在情緒上引起不諧和不舒暢之感。

「禮時為大」誠道出禮之特質，但我們亦可以說「樂時為大」。蓋禮樂常相須。時間為禮之主要成分，同時，時間的準則亦任何音樂所不可缺。時間的準則，實為使音樂之為音樂，音樂之有節奏的唯一要素。但音樂上的時間乃是為理性，為審美的規範所決定的時間。有其自然處，但是美化的自然；有其權斷處，但是以美為目的而權斷。道德律與時間的準則合一而產生「禮」的行為，即是道德行為音樂化，藝術化之別一種說法。蓋禮與

樂，禮與藝術實根本不能分開。離樂而言禮，則禮失其活潑酣暢性，而成爲束縛行爲制裁性情的枷鎖。離禮而言樂，則樂失其莊嚴肅穆之神聖性，而成爲淫蕩人心的誘惑品。就藝術中之音樂詩歌言，以時間準則爲重。就藝術中之圖畫建築彫刻言，則以空間的準則爲重，故此種藝術有稱爲空間藝術的說法，即以其注重藝術品之空間部位排列之諧和與勻稱也。總之，我的意思認爲禮基於爲道德律所決定的時間空間的準則，而藝術則基於爲諧美的規範所決定的時間與空間的標準。時空的準則與純道德律合一而產生「禮」，時空的準則與諧美的純規範合一，而產生藝術。「禮」即是藝術化的道德。而藝術化的道德，就是不矯揉造作而中矩度有諧和性的自然的本然的道德。亦可以說是與時偕行隨感而應的自然道德。故我所謂自然行爲包含三層意思：一．本能的自然行爲，先天的遵循自然的時空標準。二．實用的社會化的自然行爲，先天的遵循認識的時空標準。三．合禮的藝術化的自然行爲，先天的遵循理性的爲道德律所決定的時空標準。任何有禮的藝術化自然化的道德行爲，必然地要通過爲理性所決定的時空標準。我們試假想一個人的行爲純粹爲道德律所決定，而不遵循合理的時間與空間的標準，則有禮的藝術化的行爲就不可能。假使一個人只有絕對堅強的意志，浪漫高尚的理想，而於發出行爲時，不能擇取一適當的合理的時間與空間的標準，則其結果將至於（一）空有善良動機不能實現出來。（二）時地不宜，動

蟣蝨、瀰漫，引起反動，甚至僨事。所有因缺乏禮的缺乏藝術化的行爲所可產生的壞結果，均會發生。

或者可以說，一個人有了高尚純潔的理想，有了必然普遍的道德律令，只須憑堅強自內的意志，往前幹去，打破時代與環境的障礙，那裏顧得到去遵守許多時間空間的標準，以束縛自己。我可以答道，一個人作事無論動機如何純潔，理想如何高尚，若不準之以時地之宜，只是有理而無禮，有時正足以表示這個人心粗氣浮，魯莽滅裂，對於道德律未曾加以細密的窮究、換言之，一個人的行爲，只有純潔的動機，而不能遵循合理的時間與空間的準則，也許正足以表示他的動機不夠純潔，不夠誠摯。費希特論理性的發展，由理性認識階段，進而爲理性藝術階段。蓋在前一階段裏，對於理性的法則，雖有了清楚的認識，尚未能圓融醇熟而發爲行爲。而到了理性藝術期，則可以產生學養醇熟，動中規矩的有禮的行爲，亦即此處所謂藝術化的行爲了。一個人並不是有了理想，動機，主義就可不顧一切，任性所之的。因爲人性本善，誰沒有理想，動機？誰不相信救國救民的主義？要在格物窮理，審慎周詳，使理而表現爲禮，枯燥的道德律具體化作有藝術意味的行爲。有如王船山所謂「研諸慮，悅諸心，準諸道，稱諸時，化而裁之存乎變，反其得也，終合於古人之尺度」。庶幾一言一行，可以如時雨之潤花　如清渠之溉稻，宜其時，適其地，成事於

默識．藏人於無形．此種境界，非喧嘩叫囂，驚世駭俗欲速助長之道德家所能夢見。

孔子被稱為「聖之時」，即因為就空間言，他的行為可以無入而不自得，就時間言，他的行為可以無時而不自在。他能夠注重禮，及禮之因時間的變化而應有之因革損益。並不因為他不顧時空的準則，乃因他能凡事曲當時空的準則。蓋時空既是心中的為理性所決定的標準，人能把握住心中之理，則行為自可有當於時空的準則。此正是意志之曲當理性準則，自由自得處，並非為外在的時空條件所束縛，而喪失道德的自由也。蓋時空主觀說其根本意義即在於知的方面為知識之自動，行的方面，為行為之自主與深厚的理論的基礎。因為（一）時空既是此心的準則內在的標準，則吾人行為之遵循時空標準，即是遵循出於自己心性之準則，故有其自由自主成分。（二）就行為之遵循個人或社會為實用目的而建立的權斷的時空標準言，吾人亦可得一種實際的自由，任性的自由，但不能謂為理性的自由罷了。（三）就行為之為理性的時空標準所決定言，則此正是行為的自由所在。因為此種行為表面上雖似為時空所決定，實質上乃是為理性所決定。而遵理性而行乃是意志自由的本質。離理性的決定與規範外，決無所謂意志的自由。總結起來，我的意思，第一遵循理性的時空標準，為有禮的，藝術化，自然化的道德行為可能之先決條件。第二，行為遵循理性的時空標準，並不是降低純潔的動機，嚴肅的道德律以與外在的時空條件妥

協，而喪失意志的自由，反之，我認爲基於遵法使純動機自由發揮之道德行爲，方能出當於理性的時空標準，由理而實現爲務，正是道德律充實內容，動機誠摯，意志眞正自由的表現。

就時空之爲主體固有之自然標準言；爲感覺知識與本能行爲可能之先天條件。就時空爲主體所建立之權斷標準言，爲實用知識與實用行爲可能之先天條件。就時空之爲主體所規定的理性標準言，爲合於自然律的科學知識與合於禮的道德行爲可能之先天條件，此爲我所提出之先天證明所欲證明者。由此足見時間與空間並不是死的標準或格式，而乃隨主體知識道德之進步而進步，發展而發展，愈趨於精密與合理之途，而至達到理性的階段，爲理性或精神價值所決定之標準，足以表示理性的法則時，此心的時空原則方發揮其妙用。理性的時空既爲科學知識與美化的道德行爲可能之先天條件，則欲從科學眞理的追求與道德義務的實踐中，以求超越時空的限制，而達到永恆普遍之域，當更屬困難，且甚至不可能。但從另一方面說，時空既爲理性所決定 受理性之管轄與支配，是已成爲理性爲體，時空爲用的局面。故當吾人遵循理性的時空的準則，而產生科學知識與道德行爲時，吾人已正在發揮理性的功能以運用時空，決定時空，而不爲時空所運用所決定，是則所謂超時空之眞義卽已實於其中。蓋所謂超時空之眞義，不在於超絕時空，知行與任何時空不

道，應說「文化」以載道，因為全部文化都可以說是道之顯現。並且不僅文化以載道，我們還可進一步說「萬物皆載道」，「自然亦載道」。因為「道在稊米」，即可說稊米亦載道。「凡物莫不有理」，即可說凡物莫不載道。英國詩人丁尼生有一首名詩，大意謂牆裏一朵小花，若能加以徹底了解，便可以理會到什麼是天與人的關係，這就是說，小花亦所以載道，由小花的理會亦可以見道，知天。

我們雖承認自然萬物，小至稊米花草，皆是道的顯現，但我們不能說，自然事物都是文化。文化與自然雖皆所以載道，但文化是文化，自然是自然，兩者間確有重大區別。要解答這層困難，我們似乎不得不補充修正朱子的說法，而這樣解釋：「道之憑藉人類的精神活動而顯現者謂之文化」，反之，「道之未透過人類精神的活動，而隱晦地(implicitly)昧覺地(unconsciously)顯現者謂之自然」。換言之，文化者乃道之自覺的顯現也。自然者乃道之昧覺的顯現也。同是一個道，其表現於萬物有深淺高下多少自覺與否之不同，因而發生文化與自然的區別。

討論文化的體與用到了這裏，我們便得着四個概念：(一)道的觀念，文化之體。(二)文化的觀念，道之自覺的顯現。(三)自然的觀念，道之昧覺的顯現。(四)精神的觀念，道之顯現或實現為文化之憑藉，亦即文化之所以為文化所必依據的精神條件，亦即

哥德的先天法則的邏輯條件。黑格爾是從邏輯的認識論的立場以討論時空。而亞歷山大（Alexander）則承認，乃從純粹的數學的範疇的立場以討論時空。康德注重從向內考察意識的能力，反省理性活動的本質，以發現時空的性質，而亞氏則主張從外界給與的感官材料或現象界中用數學方法以研究時空。「循環」以與康德正相反對的說法來解釋康德。4.康德通常總是稱時空是感性的型式（Forms of Sensibility），而只是偶爾一說時空是現象型式（Forms of Appearance）。當他說時空是感性的型式時，他是指時空是感性據以整理或綜貫感覺材料的本身固有的純型式或先天原則而言。當他說時空是現象的型式時，他是指時空是認識的主體用以規定現象使現象可能的先決條件或邏輯法則而言。而亞氏則只採用「現象的型式」的說法，絕少採用「感性的型式」的說法，揣其意乃是認時空為一切經驗發生之客觀格式或外在場所。他不說時空是認識的主體用以整理或排列感覺材料的原則或型式，而只說感覺或現象事物（客觀地自然地）在時空中排列着。總之，他把康德的邏輯的知識論的時空觀，轉成物理學的時空觀。把康德基於主體的理想的動的時空原則，釋成屬於現象的客觀的死的時空格式。可以說是處處違反康德的根本思想。

（註二）中國哲學家中陸象山、陳白沙可以說是持主觀時空論的人。陸有「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」的名言（宇即空，宙即時）。陳有「天地我立，萬物我出，宇宙在我」的話，又說「得此把柄入手，往古今來（時），四方上下（空），都一齊穿紐，一齊收拾」。可惜中國哲學文獻中，這類材料並不多。他們自己少發揮，別人也很少加以批評討論，在不懂得的人也許說這類的話神秘而無意義，但若用正當的哲學眼光，加以同情了解，則這些話不僅饒有深厚哲學意義，且可加以邏輯的

證明，理論的發揮。又詩人中如李白「天地者（空）萬物之逆旅，光陰者百代（百代指客觀無限之時間）之過客」頗能美妙地道出常識中認時空為客觀實在之見解。而杜甫詩中如「乾坤萬里眼，時序百年心」二名句，則頗具主觀的時空觀之識度。此二種意思本甚含蓄，如要加以哲學解釋，則可釋為「乾坤萬里（空間）與眼相對，時序百年（時間）與心相對；乾坤萬里乃眼底之現象，時序百年乃心中之現象；眼識之外無乾坤萬里，意識之外無時序百年。李白較重外界自然，杜較重歷史文化，顯兩人對於時空有正相反對的看法，亦頗自然之事也。

（註三）理既是心的本質，假如心而無理，即失其所以為心。譬如禽獸就是無有理性的動物，因此我們不說禽獸有心，只說禽獸有感覺。故理必在心中，而心之為心，即因其「具衆理而應萬事」。因理聚心，因心聚衆理」，故心是「一而不二，爲主而不爲客，命物而不命於物」的真純之主動者。（所引皆朱子語。）

（註四）沒有一個地方可以說是在空間佔着有絕對固定的方位。北平可以不在北方，中國可以不在中心，遼東可以不在東方。

（註五）宋儒常以散錢喻事物，以錢串喻理。感覺中複多散漫的材料即宋儒所謂散錢，而時空的準則，即宋儒所謂錢串。

（註六）種種的有用的人爲的原則或標準可以稱爲先天（a priori），是根據（I. C. Lewis）教授概念的實用主義（Conceptual Pragmatism）[illegible]，[illegible]數有關[illegible]。

（註七）科學儀器者、理智的設計，所以補助生理官能之不足。顯微鏡望遠鏡等擴大感官的範圍。並且以感覺校正感覺或以理智校正感覺的知識，均。

（註八）亞里士多德在西洋哲學家中可以說是最重中庸的人，故彼特別提出合於適當的時間與地方為道德的特質，實非偶然。彼亦倡持中之說，彼所指出的每一個持中的行為，實在是一個合於時間的行為。

三　知行合一新論

知行合一說與王陽明的名字可以說是分不開。王陽明之提出知行合一說，目的在為道德修養，或致良知的工夫，建立理論的基礎。他對於知行合一說之發揮，頗得力於他的弟一個得意弟子，他的顏回，徐愛的問難切磋。及徐愛短命死後，他便很少談知行合一的問題。到他晚年他便專揭出致良知之教，以代替比較有純理論意味的知行合一說。所以後來陽明各派門徒所承受於他而有所發揮的，幾乎完全屬於致良知之教及天泉證道的四句宗旨。他的各派門徒，對他的知行合一說，不唯沒有新的發揮，甚至連提也絕少提到。此後三百多年內，贊成反對陽明學說的人雖多，但對知行合一說，有學理的發揮，有透澈的批評或考察的人，幾乎一個代表都找不出。

知行合一說雖因表面上與常識抵觸，而易招誤解，但若加正當理解，實為有事實根據，有理論基礎，且亦於學術上求知，道德上履踐，均可應用有效的學說。而知行問題，無論在中國的新理學或新心學中，在西洋的心理學或知識論中，均有重新提出討論，重新加以批評　究的必要。我甚且以為，不批評地研究思想與存在的問題，而直談本體，所得必為武斷的玄學。不批評地研究知行問題，而直談道德，所得必為武斷的倫理學，[illegible]為[illegible]

德學研究行為的準則，善的概念，若不研究與行為相關的知識，與善相關的真，當然會陷於無本的武斷。至於不理會知行的根本關係，一味只知下「汝應如此」，「汝應知彼」，使「由」不使「知」的道德命令的人，當然就是狹義的，武斷的道德家。而那不審問他人行為背後的知識基礎，只知從表面去判斷別人行為的是非善惡的人，則他們所下的道德判斷也就是武斷的道德判斷。因為反對武斷的道德判斷，道德命令，和道德學上的武斷主義，所以我們要提出知行問題。因為要超出常識的淺薄與矛盾，所以我們要重新提出表面好似與常識違反的知行合一說。

要討論知行問題，首先要將知行的概念界說清楚。也可以說是將知行二名詞所指的範圍劃分清楚。

知指一切意識的活動。行指一切生理的活動。任何意識的活動，如感覺，記憶，推理的活動，如學問思辨的活動，都屬於知的範圍。任何生理的動作，如五官四肢的運動固屬於行，就是神經系的運動，腦髓的極細微的運動，或古希臘哲學家所謂火的原子的細微運動亦均屬於行的範圍。

照這樣講來，第一，行是一種活動，知也是一種活動，行是生理的，或物理的動作。知是意識的，或心理的動作。知行雖是兩種性質不同的活動，但知與行皆同是活動。因此

我們不能說，行是動的，知是靜的。只能說行有動靜，知也有動靜。

第二，知旣指一切意識活動，當然包括各式各樣的意識活動，而在這些樣式不同或種類不同的意識活動中，是有等級可分的。同樣，行旣指一切生理活動，亦當然包括各式各樣的生理活動在內，而在這些樣式不同或種類不同的生理活動中，也是有等級可分的。我們現在不是研究意識類型學或行爲類型學，我們也不必去指出知與行的各種類型，我們也不必去排列各類型等級的高下。我們只須確認知行都是有等級的事實卽行。我現在只提出「顯」與「隱」(Explicit and implicit) 兩個概念——從心理學借用的自然的標準，來判別知與行的等級。譬如，我們以最顯著的生理動作，如動手動足的行爲爲顯行。以最不顯著或隱晦的生理動作，如靜坐沉思的行爲爲隱行。顯行與隱行間只有量的程度的或等級的不同，同是行爲，而且同是生理的或物理的行爲。同樣，我們以最顯著的意識活動，如沉思，推理，研究學問爲顯知，以最不顯著或最隱晦的意識活動，如本能的知識，下意識的活動等爲隱知。顯知與隱知間亦只有量的程度的或等級的差別，而無根本的不同或性質的不同。

第三，知行旣有顯隱等級的區別，則可以推知，最隱之行，差不多等於無行，如腦筋中最輕微的一個運動，神經學家也無法研究，行爲派的心理學家卽用最精密的儀器，也無

法觀察。雖說幾等於無行，但就理論上，我們亦不能不稱之爲生理的動作。因此，我們可以說，有所謂「無行之行」。同時，最隱之知，也差不多等於無知。如下等動物的意識生活，和人的下意識活動，自己固不能知其有知。他人亦不覺其有知，只可謂爲隱知，或最隱的隱知，但不能謂爲絕對無知。

解釋清楚了知和行的意義，明瞭了知與行同是活動，這種活動同是有等級的差別，並且了解了顯行隱行，顯知隱知的區別，有「無知之知」，有「不行之行」的事實。我們再進而解釋「合一」的意義。

第一，就消極方面講來，「合一」不是「混一」。說知行合一，並不是說知行的關係是混淆不清，更不是把知行兩個概念弄得混淆不分。持知行合一說的，絕對不承認知行是黑漆一團的混沌體，不可認知，不可分辨。反之，持知行合一說的人，正是要想從知行合一的觀點，更可以清楚認識知和行的眞義意，或眞關係，更可明確把握什麼是眞知，什麼是眞行。持知行合一說的人，既不一味說知行是合一的或混一的，亦不一味說知行是對立的，二元的。他要看出知行關係的分中之合，又要看出知行關係的合中之分。他的工作形成一個三部曲：一、指出知行如何本來是合一的。二、分析清楚知與行如何又分而爲二，彼此對立。三、追溯出知與行如何最後復歸於統一。

第二、知行合一乃是知行同時發動（Coincident）之意。據界說，知是意識的活動，行是生理的活動，所謂知行合一就是這兩種活動同時產生，或同時發動。在時間上，知行不能分先後。不能說知先行後，亦不能說知後行先。兩者同時發動，同時靜止。不能說今日知，明日行，更不能說此時只有意識活動，他時另有生理活動。用「同時發動」來解釋「合一」。乃係採自斯賓諾莎。斯氏是主張身心合一的人。他便認為身體的動作與心理的活動是同時發動的。他說：「身體之主動與被動的次序與心之主動與被動是同時發生的（Coincident,simul）」。（斯氏著道德學分三，命題二附釋）

第三、知行合一乃指知與行為同一生理心理活動的兩面而言。知與行既是同一活動的兩面，當然兩者是合一的。若缺少一面則那個心理生理的活動，便失其為生理心理的活動，因為知行合一是兩面式的合一，所以可以解釋作同時發動。譬如甲的知與乙的行可以在某時某分某秒鐘內，同時發動，但甲的知與乙的行卻不能認為合一。故必同知行是同一活動的兩面，認知行合一，知行同時發動，方有意義，所謂知行是同一活動的兩面，亦即是說知行是那同一活動的整體中的中堅部分或不可分離的本質。無無知之行，亦無無行之知。知與行永遠在一起，知與行永遠互相陪伴着，好像手掌與手背是整個手的兩面。一方面，手掌是手，手背是手背，各有其性質，各有其功用，可以分開講。但一方面，手掌

與手背永遠在一起、永遠互相陪伴着。假如把手掌割去，不唯手背失其爲手背，即手亦失其爲手了。知行兩面說認知行合一構成一個整個的活動，對此同一的活動，從心理方面看是知，從生理方面看是行。也可以說用兩個不同的名詞，去形容一個活動或過程。

第四、知行合一又是知行平行的意思。平行說與兩面說是互相補充的。單抽出一個心理生理的孤立活動來看，加以橫斷面的解剖，則知行合一乃知行兩面之意。就知行之在時間上進展言，就一串的意識活動與一串的生理活動之合一並進言，則知行合一即是知行平行，仔細分析起來，知行平行說，包含下列三層意思：

A. 知識之主動，被動，變遷進退的次序和程度，與行爲之主動，被動，變遷進退的次序或程度相同。換句話說，意識活動的歷程與身體活動的歷程乃是一而二，二而一，同時並進，次序相同。

B 知行既然平行，則知行不能交互影響，知爲知因，行爲行因。知不能決定行，行不能決定知。知不能使身體動作，行不能使知識增進。

C. 上條就自然事實言 此條就研究方法言。以知釋知，以行釋行。各自成爲系統，各不逾越範圍。以行釋行，產生生理學，物理學及行爲派的心理學。簡言之，產生純自然科學。以知釋知，以思想釋思想，可以產生純哲學或純精神科學。不遵範圍，混亂系

統，時而以知釋行，時而以行釋知，乃是淺薄矛盾的常識，非科學非哲學。夾雜不清，不能產生科學，亦不能產生哲學。前者純用機械方法，後者純用邏輯思考。

以上只是概括地，抽象的說明知行合一乃知行平行的意思。茲更進而從知行之內容方面，揭舉實例，以表明知行之如何平行，如何合一。

第一、首先提出身心平行論或合一論者，斯賓諾莎(Spinoza)的看法：

斯氏之意，以爲知識方面陷於愚昧，則行爲方面淪爲奴隸。知的方面，只是些糊塗的經驗，混淆的觀念，行的方面便爲被動，便是情慾的奴隸。所知不出臆想與意見，所行便矛盾無常。若知的方面，進而爲知人知物，對自然事物，對人的本性或情感，有了正確的科學知識，則行的方面，便有征服自然，自主自由，利己利人的行爲。最後，知的方面爲知天，則行的方面爲愛天，對天有愛的知，則對天便有知的愛。

第二、力主爲道德學建立知識論或形而上學基礎的英國新黑格爾派的領袖格林(T.H. Green)對於知行合一或平行的看法，可略提綱要如下：

格林先從知識方面着手來研究道德學。據他分析的結果，知與行的關係，是平行並進的。知的方面沒有有力的印象，行的方面便爲當下直接的衝動。有觀念的知識與有動機的行爲平行。知的方面有了自主的思想，則行的方面有了自由的意志。思想進展成爲理性

的系統，則意志進展成爲堅定的自由的人格或品格。

由此足見他們兩人的說法，實爲表示知行平行並進的最好例子。但亦只可以當作例子看，不可把他們的說法看得太死。他們兩人並沒有高揭知行合一的學說。以上的例子乃是我讀斯氏的道德學，讀格林的道德學導言，對於他們兩人的思想的解釋與敍述。目的在借用來表示知行平行或合一的意思，是否完全符合他們的原意，我是不敢保證的。

總之，照上面這種說法，任何一種行爲皆含有意識作用，任何一種知識皆含有生理作用。知行永遠合一，永遠平行，永遠同時發動，永遠是一個心理生理活動的兩面。最低的知永遠與最低的行平行。「無知」與「妄爲」，「盲目」與「冥行」永遠是合而爲一，相依爲命。最高級的知，與最高級的行，所謂眞切篤實的行，明覺精察的知，亦永遠合而爲一。相偕並進。照這種說法，說假話，作漢奸的人，也是知行合一的。上至聖賢豪傑，下至愚夫愚婦，等下至禽獸昆蟲，都一概是知行合一的。我們雖欲知行不合一而不可得！我們人類爲自然的命運所決定，沒有脫離行爲的束縛，而單要純知的自由。也沒有放棄知識而只要純行的自由。

因爲只要人有意識活動（知），身體的表現（Whitehead所謂 the witness of the body）無論如何也是無法取消的。此種知行合一觀，我們稱爲「普遍的知行合一論」。亦可稱爲

「自然的知行合一論」。一以表示凡有意識之倫，均莫不有知行合一的事實，一以表示不假人為，自然而然即是知行合一的事實。前者與理想的（經過選擇的）知行合一論對立。後者與價值的知行合一論對立。

價值的或理想的知行合一說，認知行合一為理想的知或理想的行。認知行合一為「應如此」的價值或理想，爲須加以人爲的努力方可達到或實現的職責，是只有少數人特有的功績。而自然的知行合一論則認爲知行合一乃是「是如此」的自然事實。知行本來就是合一的，用不着努力即可達到，因此單就知行合一之本身言，並無什麼價值，雖然有高級的和低級的知行合一之別，以知與行的內容為準。

要求進一步了解自然的知行合一論與價值的知行合一論的區別，並詳細明瞭價值的知行合一論的含義與內容，可分別說明如下：

第一、自然的知行合一論者與價值知行合一論者，對於知行的界說不同。前者認純意識活動為知，純生理物理的作為行。後者認顯行隱知為行，認顯知隱行為知。換言之，前者所認為一部分知行合一的活動（行的程度高，知的程度低的知行合一活動）後者只認之為「行」。前者所認為另一部分的知行合一的活動（知的程度高，行的程度低的知行合一的活動），後者只認之為「知」。前者合顯隱知行之全，而分知行，後者只抽象地認為方便

計，將顯知隱行之純知，顯隱知行之行。

至於知行各半，程度均等，無高低之分的知行合一的活動，（藝術生活大約屬於此類），價值的知行合一論者，亦認之為知行合一，此為雙方認識相同之點。

第二，就知行合一之意義言，雙方的界說，亦各不相同。自然的知行合一論者，以顯行與隱知合一，或顯知與隱行合一。換言之，以每一活動，知行兩面自行合一，同時合一。不同的知行合一，顯知隱行與顯行隱知之合一，非自然說中所謂知行合一，而價值的知行合一說者則在不同的時間內，以求顯知隱行，與顯行隱知之合一。因為知與行間有了時間的距離，故成為理想的而非自然的，因為要征服時間的距離與阻隔，故須要努力方可達到或實現。譬如研究政治學，屬知。將對於政治學理或政治制度研究所得實施出來，實際改革政治 屬行。所謂知行合一，就是要能實施或實現對於政治學之知識，理想。換言之，所謂知行合一，就是要，在某意義下，兼政治學家與政治改革家二者於一身。這種「知行兼有」的合一觀，當然是理想 是要努力方能達到的職責。而且知（研究政治學）與行（實際改革政治）間的時間距離當然相當久。甚且有至死不能「兼有」或「合一」的人。（至於此種「兼有」或「合一」是否真正有價值又是另一問題）

總之，價值的知行合一觀，實即是知行二元觀。先根據常識或為方便起見，就知行分

爲兩事，然後再用種種努力勉強使知行合一，求兩事兼有。因此對於知行合一或「兼有」的努力追求，可以分爲兩種途徑。一是向上的途徑，卽是由行（顯行隱知）以求知（顯知隱行）合一的途徑。一是向下的途徑，卽是由知（顯知隱行）以求與行（顯行隱知）合一的途徑。向上的途徑是要超越不學無術的冥行，而尋求知識學問的基礎。可以說是求學術化途徑。向下的途徑是要救治空疏之知，虛玄之知，力求學術知識之應用。俾對社會國家人類有實際的影響和裨益。可以說是求普及化、社會化、效用化的途徑。

第三，照自然的知行合一說，知行不能互爲因果，互相解釋，但照價值的知行合一說，則知行可互相決定，互相解釋。知可爲行之因，行可爲知之因。可以用一個人知識來解釋他所以產生某種行爲的原因，可以用他的行爲來解釋他何以有某種知識的原因。

此外還有一種知行合一的例子；就是在時間上前後兩種活動（一知一行）是緊接着的，無有長距離，用不着努力以求合一，而前後兩種活動，自然合一。可分爲兩面說：

（A）先知後行例。如見虎（知）而跑（行）；又如乍見孺子將入於井（知）而立往救援（行）。

（B）先行後知例。如有些兵士作戰時受傷（行）而不自知。直至相當時間以後，感覺痛楚，方知受傷（知）。

這兩種例子，性質完全不同，當分別討論（B）條的例子，乃是常識所謂「行而不知」或「先行後知」的例子，不是知行合一的例子。譬如，一個人受他人影響，初不自知，事後反省方恍然覺悟。我們決不能說這人是知行合一。關於此點，以後討論啓穆士與格學說時，當更加論列。至於見虎而跑，乍見孺子將入井而往救的事實，和類似這類的事實，亦可以認作代表價值的知行合一的事例。因爲這都是好的行爲，有價值的行爲。如果見虎不跑有被噬的危險；見死不救，將受良心譴責，或受社會非議，故有價值。再則見虎而跑見死往救，雖然知與行間時間的距離很短，且亦需要相當努力。這種的知行關係，仍不是我們所謂自然的知行合一，可謂爲率眞的（Spontaneous）知行合一。率眞的知行合一，可算做價值的知行合一的一種。同樣，王陽明常舉如好好色，如惡惡臭的例子。亦只能算做率眞的知行合一，而非自然的，或本然的知行合一。

至於常識和我此處所謂價值的知行合一論者，所以要將知行分開於先，然後又求合一於後，其原因乃出於方便與抽象，上面已經說過。其實主要的原因乃是其於常識的心理事實。蓋因就自然的知行合一說論來，知與行本來就是合一的。但在這本然的知行合一體中，據心理學看來，有表象與背境的關係。（Figure and ground Figure一字甚難譯，茲作表象。表象即表露出來的現象。或表示全體，代表全體的現象的意思。）譬如，就顯知隱

行的合一體言，則顯然知是表象，行是背境。故人都用這合一體中之表象（知）以代表之。又如，就顯行隱知的合一體言，則顯然行是表象，知是背境。人們的心理作用，大都趨於注重表象，知用以代表全體。舉實例來說，如吃飯本來是知行合一的活動，一方面需要用手取飯菜，用齒嚼食物的動作，一方面需要種種的意識活動，但在這吃飯的知行合一體中，生理動作顯然是表象，意識動作顯然是背境。因此，常識大都認吃飯屬於行。又如讀書本來是生理心理同時活動的知行合一體。但因讀書目的在求知（雖則也有讀書目的在作事的），且心理活動更較生理活動為顯著。故在讀書的知行之整體中，知為表象，行為背境。因此，常識便認讀書屬於知的範圍。又如醫師治病，一方面需要高深的醫學，知道醫理，一方面需要高明的診治術或巧妙的割治手術。究竟在醫生治病的工作中，知的成分多，抑行的成分多；知是表象抑行是表象，就沒有吃飯讀書那樣顯著。因此有的人認知是表象，謂醫生「知醫」，有的人又以行為表象，謂醫生「行醫」。總之，我借用表象與背境的心理學來解釋：一則可以說明知行本來是合一的全體的事實，二則可藉以解釋何以常識只以合一的全體中之主要的顯著的成分表示全體的心理原因。

知道了知行有顯隱的區別，知道了知行合一體中又有表象與背境的關係，我們可以進而討論知行的主從關係了。合一與混一不同，前已表明。在混一體中，則無主從可分。但

從合一體中，雖可以稱爲主從，本應稱爲主從，且事實上旣有二者聯合之合一體中，實有主從的關係。

所謂主從關係，卻是體用關係。亦即目的與手段關係，亦可謂爲領導者與隨從者的關係。

就表面上看來，知行之主從關係，好似視知行之顯隱，或視知行之爲表象或背境爲準：在顯知隱行的合一體中，以知爲主，以行爲從。反之，在顯行隱知的合一體中，則行爲主，知爲從。又好似，當知爲表象時則知爲主，行爲從；當行爲表象時則行爲主，知爲從。但我的意思，要主從的關係的區別有意義的話，不能以事實上的顯與隱，或心理上的表象與背境，定主從，而當以邏輯上的知與行的本質定二者之孰爲主，孰爲從。

又價值的知行合一中，有所謂向上的途徑與向下的途徑之別，則當由行以求與知合一的途徑中，似知爲主，行爲從。而在由知以求與行合一的向下途徑中，似行爲主，知爲從。但仔細研究起來，在向上途徑中，知固爲主，行爲從，而在向下途徑中，亦仍當以知爲主，以行爲從也。茲試更進一步分析知與行的關係：

1知是行的本質（體），行是知的表現（用）。行若不以知作主宰，爲本質，不能表示知的意義，則行爲失其所以爲人的行爲的本質，而成爲純物理的運動。因爲物理的運動

就其不表現任何思想方面知識方面的意義的。故行爲之所以超出純機械的物理運動，而取得有意識的行爲的資格，就因爲它能夠與知合一，服從知的指導，表示知的意義。知是不可見的，知藉行爲而表現其自身。吾人一方面可以向內反省，而知自己之知或自己之思，一方面可以藉觀察他人表現在外之行爲，而知他人之知或他人之思。故知是體，行是用；知是有意義的，有目的的　行是傳達或表現此意義或目的之工具或媒介，　故可下界說如下：行爲者表現或傳達知識之工具也；知識者指導行爲之主宰也。

2. 知永遠決定行爲，故爲主。行永遠爲知所決定，故爲從。人之行不行，人之能行不能行，爲知所決定。蓋人決不能做他所絕對不知之事。人之行爲所取的方向，所採的方法，亦爲知所決定。行爲效率的高低，行爲之堅定篤實否，爲知識之穎敏深徹精到否所決定。被動之行爲被動之知所決定。　錯誤的行爲爲錯誤的知識所決定。　道德行爲，藝術創造，學術研究的行爲爲道德藝術學術的知識所決定。　從價值的知行合一觀來說，　則顯知隱行永遠決定顯行隱知。是此一較高級的知行合一體從外面去決定另一較低級的知行合一體。是前因與後果的關係。從自然的知行合一觀點來看　知行同時發動，兩相平行，本不能互相決定。但亦可謂內在的決定或邏輯的決定。這就是說知爲行之內在推動原理，知較行有邏輯的在先性。

故知永遠是目的，是純粹主要的目標，行永遠是工具，是附屬過渡的步驟。在西人的活動都是一種求知的活動。科學家種種實驗觀察旅行調查的行爲，是求知「是什麼」的歷程。哲學家種種推論，分析，批評，懷疑的活動乃是求知「爲什麼」的努力。道德家的知識是關於「應做什麼」的知識，道德家的行爲是爲「應做什麼」的理想，或價值之知所指導所鼓舞而產生的行爲。他如軍事家，政治家，工程師等，表面上好像以作戰勝利，改革政治，開發自然等實際行爲爲主要目標，而以知識爲附從的手段。其實深一層觀察，任何偉大的軍事家，政治家，工程師，他們最後的目的仍是求知，他們整個的生活仍是求知的生活，不過他們所求的知識，主要的乃是關於「如何做」的知識耳。沒有如何做的知識，他們一件事也做不出來。他們事業上偉大的建樹，乃是他們學問上（關於如何做）偉大知識的表現。無論什麼人，無論在什麼情形下，他們的行爲永遠是他們的知識的功能。

以上是從正面發揮知主行從說的道理。但欲此說可以根本成立，不得不對於持行主知從說的心理學說加以批評，如果我沒有弄錯，據我所知西洋心理學上的浮象論（Epi-phenomenalism）者，和詹穆士蘭格的情緒說，以及在知識論上持手術論者的杜威，布銳茂曼一般人，都是持知行合一論的人，而他們皆認爲在知行合一體中，行是主，知是從。浮象論乃是將斯賓諾莎的身心平行論唯物論化。此說認爲身心永遠平行，但亦爲身之

影。身體的活動是指身心合一體中的主要的實質，意識現象不過生理動作所產生的影子。因此身決定心，身主心從。此說應用來討論知行問題，當然要主張知為行之影，行主知從之說。但浮象論者忘記了斯賓諾莎的主旨：身心既然平行，則心不能決定身，身不能決定心。在事實上，依平行說的原則，身心或知行不能有主從關係或因果關係。要知行，身心間去分主從因果關係只能在邏輯上或價值上去分。如就邏輯上講來，心為身之內在因，知為行之內在因，心較身，知較行有邏輯的在先性。而如何從邏輯上證明身決定心，行決定知，則浮象論者卻沒有作邏輯批評的工夫，而只知根據片面的事實，作理論的武斷。依浮象論之說，既違背斯氏平行論的基本原則，又缺乏邏輯上的批評工夫。

詹穆士蘭格的情緒說其實就是浮象論，也可以說就是情緒心理的研究，以替浮象論張目，而且他們的情緒說直接與知行合一問題有關，開後來手術論者的先路。甚至有人附會詹穆士蘭格的情緒說以解釋王陽明知行合一說。殊不知王陽明之說正與他們相反，王陽明雖沒有做過像他們那種呆板的心理實驗，但陽明的見解卻遠比他們高明多了。

他們的學說，大約是這樣的：行為在先，知識或意識產生在後。先有某種表示情緒的生理動作發生，由對於這些生理動作的回憶，反省或覺察，才產生情緒如喜怒哀樂等的意識。譬如說：當我們看見老虎，不假思索，立刻就發生逃避的行為。等我們逃離老

虎很遠了，息住氣了，我們才因憤着或意識着一種恐懼的情緒。又如當我受了一種悽慘的刺激，無意間立刻便起了一種生理的變化，如流淚哭泣之類。直到這一生理的動作慢慢地傳達到神經中樞，我們才開始意識着一種悲哀的情緒。根據類似這樣的事實，照他們講來，情緒的意識爲生理活動的產物（甚或副產），爲生理變化所決定。故他們對知行問題自然要持行先知後，行主知從之說。他們與陽明的說法，恰好正相反對；

陽明說：「知是行之始，行是知之成」。

詹穆士蘭格說：「行是知之始，知是行之成」。

正好將陽明之說，顛倒過來。

就事實來說，類似這種「行而不知」，或「行而後知」的心理事實，倒是很多。就是我上面所舉的兵士受傷不自知，事後方知受傷，而生悲苦的情緒。又如受壞朋友引誘，不知不覺間養成惡習慣，發爲惡行爲，及事後反省覺悟，方發生懺悔的情緒。都是屬於此類心理事實的例子。但欲據此以成立一個浮象的情緒論，替唯物論張目，則陷於下列幾點錯誤

第一，不能解釋許多普遍的經驗事實。如由黑夜談鬼而生恐怖情緒，由恐怖情緒而起毛髮悚然，身體戰慄的生理狀態。又如讀動人的小說，或讀亡父或亡友的手跡，心受感

動，而欷歔流淚，或類似此種的事實，均足以證明知識在先，由有了知識後方引起情感發生生理動作。無論如何，皆是知決定行，並不是行決定知，可以斷言，此係就常識舉例，至於坎郎（Cannon）教授推翻詹穆士蘭格的情緒說，種種實驗，我們此處用不着引證。

第二，此說既不能整個事實立論，亦無堅實理論基礎。例以見虎而跑一事而論，更足以表示逃避老虎的生理動作乃起於老虎的一「見」，和平時對於老虎吃人可怕的知識。假如，不看見老虎，即使老虎走近身邊亦不知跑。又假如見老虎而不知畏虎，如三四歲之兒童然（王陽明有「東家兒童不識虎，執竿驅虎如驅牛」之語）亦未必跑，亦未必發生恐懼的情緒。由此足證跑避老虎的生理動作，和恐懼的心理情緒，皆為見虎的「見知」和知虎可畏的「聞知」所決定。故就常識分析起來，此事的知行次序應如下：1.見虎（知），2.畏虎（情緒，亦屬知），3.跑避（行，見虎畏虎所產生之結果），4.回憶剛才見虎畏虎避虎之緊張情形，而生驚喜之情（知）。若另就自然的知行合一論或平行論分析起來，其次序應是這樣：1.見虎（顯知隱行），2.畏（心理生理同時皆呈緊張狀態，知行同等程度，難分顯隱），3.跑避（顯行隱知），4.驚喜之情（顯知隱行）。而且就理論講來，恐懼的情緒，是跑避的行為的本質，跑避是恐懼的表現。兩者乃是同時發動的，是整個心理生理歷程的兩面。在停止跑避時，亦即表示本緊張的恐懼情緒的停止，（也許在停止跑避時，「餘

懼猶存，當另有某種生理動作以表現此餘懼）。同樣，悲哀是流淚的本質，流淚是悲哀的表現，不能謂停止流淚之後，慢慢地才有種悲哀的情緒產生。今謂作生理上緊張跑避的動作停止時，恐懼的情緒方產生，不惟違反常識，而且理論上講不通。固然，同情快樂的行為和快樂的情緒，也可產生快樂；同情恐懼的情緒和跑避的行為，也可產生某種輕微的恐懼情緒，但後者與前者乃是兩回事，不可混為一談。因此，單就見虎而跑一事的分析，我們可以說「跑避老虎的「行」不是「知」之始，見虎畏虎的「知」不是「行」之成」。反之，我們可以依照王陽明說：

「見虎畏虎的知，是避虎行之始。避虎的行，是見虎畏虎的知之成」。

茲可進而討論知難行易問題。照自然的知行合一講來，知行既然合一，既然同時發動，不行並，當然知行同其難易。就高程度的知行合一的活動言，如知高深科學的知識，行高深科學的研究或實驗，知和行同樣艱難。就低程度的知行合一活動言，如知食堂在何處的知，與動身往食堂的行，兩者皆同樣容易。孫中山先生以易知易行的事（如吃豆腐）與難知難行的事（如研究豆腐製造的化學原理）相比，認前者為行，後者為知，而成知難行易之說。若從自然的知行合一論看來，他乃是說顯知隱行（如科學研究）難，而認顯行隱知（如日常飲食的動作）易。照我們上面知行從的說法看來，顯知隱行永遠決定顯

行隱知，較高級之知行合一體，亦進支配較低級的知行合一體，即顯知隱行，較高級的知行合一體（即中山先生所謂科學研究及革命先覺的工作）甚爲難，而顯行隱知，較低級的知行合一體（即中山先生所謂的日常飲食的動作）當然容易。故照這樣講來，知難行易不唯是確定的真理，而且與知主行從之說互相發明。

又從價值的知行合一論看來，亦係知難而行易。蓋因顯行易，顯知難。由此行之行到顯知之知難。由經驗中得學問，由生活中見真理亦皆難。反之，由顯知之知到顯行之行，由原理到應用，由本質到表現，由學術到事功，則皆易。猶之，有根自易長枝葉；有源自衍支流。且內充實自易流露於外，知充實自易發爲行。故孫中山先生所謂「能知必能行」，不僅是一種信仰，而乃是一種事實。至「不知亦能行」，若善爲解釋，（因我認爲人不能行他所絕對不知之事，故在某意義上，不知即不能行。但此處所謂「不知」並非絕對不知之意，乃不知高深原理，不知科學根據之意思）亦是事實。蓋不知者可服從他人，受人指導而產生行爲也。但能知而行方是主動之行，不知能行，則是被動的行爲。總之，難易是價值問題，主從邏輯問題。既從邏輯上將知行主從問題解答，則價值上知行難易問題，自可迎刃而解。

以上係說明我們對於知行合一的看法。現在且讓我以王陽明的知行合一說來印證我們

的說法，並且以我們的說法來解釋，發揮，批評王陽明的學說。

陽明的知行合一說，本有這個含義，亦可以說是有兩個說法：

一是補偏救弊的知行合一。

一是本來如是的知行合一，或知行本來的體段。

所謂補偏救弊的說法，即是勉強將知行先分爲二事，有人偏於冥行，便教之知以救其弊；有人偏於妄想，便教之行以救其弊。必使他達到明覺精察之行，眞切篤實之知，或知行合一而後已。這樣一來，知行合一便成了理想，便須努力方可達到或實現的職責。所以他說：

「行之明覺精察處便是知，知之眞切篤實處便是行。若行而不能明覺精察便是冥行，所以必須說個知。知而不能眞切篤實，便是妄想，所以必須說個行。原來只是一個工夫。凡古人說知行，皆是就一個工夫上補偏救弊說，不似今人截然分做兩件事做。如今說知行合一，雖亦是就今時補偏救弊說，然知行體段亦本來如是」。（見語錄）

同樣的意思復見於傳習錄上：

「古人所以既說知又說行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂任意去做，便不解思惟省察，只是個冥行妄作，所以必說個知方纔行得是。又有一種人茫茫蕩蕩懸空去思索，全不

肯著實躬行，只是個揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得眞。此是古人不得已，補偏救弊的說話。今若知得宗旨，卽說兩個亦不妨，亦只是一個。若不會宗旨，便說一個亦濟得甚事？只是閒說話」。

陽明所謂對冥行以救以眞知，略相當於我們前面所謂向上的途徑。卽由行以求與知合一的途徑。陽明所謂對空想救以篤行，略相當於我們前面所說向下的途徑，卽由知以求與行合一的途徑。我們說這種分知行為二於先，又求合一於後的說法，是常識為方便計的抽象說法，而陽明則認為是補偏救弊的說法。這是陽明的學說可以印證我們的說法，我們的說法可以解釋陽明的學說的第一點。

至於陽明所謂知行本來的體段，或本來的知行合一說，似亦相當於我們所謂自然的知行合一論。陽明說：

「學之不能無疑則有問，問卽學也，卽行也。又不能無疑，則有思有辨，思辨卽學也，卽行也。」（答顧東橋書）

這與我們認學問思辨皆為知行合一體，皆為顯知隱行的說法，幾可說完全相同，不過陽明未明言學問思辨卽顯知隱行罷了。他又說：

「我今說個知行合一，正要人曉得一念發動便是行了」。（傳習錄）

眾此說，不論善念惡念，只要一念發動處便即是行，當然與我們所謂自然合一論完全契合。不過，我們更分辨清楚，一念發動應屬於顯知隱行，並指出一念發動之所以是行，因有生理動作陪隨此一念之故。

我們認知行爲同一活動的兩面的說法，正可作陽明認知行爲說明一個工夫的兩個字之說的註脚：

「知行原是兩個字說一個工夫。這一個工夫，須著此兩個字，方說得完全無弊病」。又說：「若會得時，只說一個知，已自有行在，只說一個行，已自有知在」。

我們認知行合一，爲知行平行，亦正好發揮陽明知行合一並進之說。陽明說：

「知不行之不可以爲學，則知不行之不可以爲窮理矣。知不行之不可以爲窮理，則知知行之合一並進，而不可分爲兩節事矣」。

又自然的知行合一論，認知行是有等級的差別，陽明之意似亦認爲有等級的差別，至少可分爲至低與至高兩級：最低級爲空想之知與冥行之行合一或平行。最高級爲眞切篤實之知與明覺精察之行合一或平行。

總之，根據以上各點可以明白見得陽明所謂知行合一的本來體段，與自然的知行合一論，有許多地方均可互相印證發明。但陽明的知行合一說，只有時間觀念一點沒有清楚，就是

究竟陽明所謂知行合一係指知行絕對合一呢？抑指異時合一呢？若指同時合一，則人與禽獸同爲知行合一，不待智愚賢不肖皆有知行合一，此種不加修養即可達到之自然的知行合一，似非陽明之本意。若於有長時間的距離，須積年累月，苦辛努力方得達到之知行合一或知行兼有，如先從博學，審問，愼思，明辨的知的努力，然後實行篤行，假路頭之知行合一當亦非陽明之所倡導。且此種先後時間式的知行合一觀，正是陽明之所反對者。我們試仔細理會陽明的意思，則知他所謂知行合一的本體，既非理想的，高遠的，亦非自然的，毫無價值意味的，而乃特一種率眞的或自發的（Spontaneous）知行合一觀。所謂率眞的或自發的知行合一觀，就工夫言，目的即手段，理想即行爲，無須懸高理想，設遠目的於前而勉強作積年累月之努力，以求達到。就時間言，知與行緊接發動，即知即行，幾不能分先後，但又非完全同時。換言之，可以說，就時間言，知與行間只有極短而難於區分之距離，如見父自知孝，見兄自知悌，見孺子入井自知往救等，便是陽明所謂知行合一的眞體段。所謂「自知」亦即「自行」，即是自動的，率眞的，不假造作的，自會如此的知行合一。此種見父自知孝，見兄自知悌，見死自知救的知行合一，既非高遠的理想，亦非自然的衝動，更非盲目的本能。陽明叫做心與理一的本心，他又叫做「知即行」的良知，所以他說：「本心之明即知，不欺本心之明即行」。本心或良知，就是知行合一的本體或本

來體段。且參考下面一段：

「愛問今人儘有知父當孝兄當弟者，却不能孝，不能弟，知行分明是兩件事。曰，此已被私欲間斷，不是知行本體。未有知而不行者，知而不行，只是不知，聖賢教人知行，正是要復那本體。故大學指個眞知行與人看，說：如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行。只見好色時，已自好了。不是見後又立個心去好。聞惡　屬知，惡惡　屬行，只聞惡　已自惡了，不是聞後別立個心去惡」。（傳習錄）

照現代話講來，見好色，聞惡　是刺激；好好色，惡惡　是反應。刺激與反應間究有相當距離，——時間上和動作上的距離，亦可分爲兩事。陽明之意，以爲此種見與好，知與行是如此的率真，如此的自然流出，如此直接，當下，迅速，因而指出此種事實來，表示知行合一的本來體段。總之，第一，我們要知道陽明所說著重的知合行一說，雖近於自然的知行合一，而實非自然的知行合一。第二，他雖反對高遠的理想的分而後合的知行合一，但他所持的學說，仍是有理想性的，有價值意味的，有極短的時間距離的知行合一說。所以我們可以這樣說，價值的知行合一觀可分兩派，一派爲理想的價值的知行合一觀，一派爲直覺的或率真的價值的知行合一觀。前一派以朱子爲代表，後一派則是陽明所創立，所倡導的。

此外對知行主從問題，陽明亦持知主行從說，值得我們特別提出。他對知行的關係有幾句很精到深刻的話：

「知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成」。

後二句我們於批評[illegible]士蘭洛的「行是知之始，行是知之成」的行主知從說時，已有所闡明。「知是行的主意」一語，尤其是討論「知識」問題的不朽的名言。知既是行的主意，則知不是死概念，更不是被動的、受外界印象的一張白紙。反之，陽明認為行是動的，是發出行爲或支配行爲的主意。這個學說與魯一士「觀念是行爲的計劃」（idea is a plan of action）或「觀念是行爲的指針」（idea is a guide to action）的說法，如合符契。一掃死觀念，空觀念，抽象的觀念之說。至陽明所謂「行是知的工夫」，即係認行爲是實現所知的手續或行爲是補助我們求眞知的工夫之意，意思亦甚深切，且亦確認知主行從的關係。只可惜陽明所謂知行，幾[illegible]於德行和涵養心性方面的知行。同樣的意思，只消應用在自然的知識，和理論的知識方面，便可以作科學思想，以及道德以外的其他一切行爲的理論根據。

知道了王陽明的知行合一說，且讓我們進而考察朱子對於知行問題的思想。試看陽明與朱子知行說之異同何在，並試看朱子的知行說有沒有足以印證我們的說法之處、或我們

的知行合一說是否有以反駁朱子的說法之處。

最足以印證並贊助我們說法之處，卻在於朱子之堅持知先行後，知主行從之說。這意思大約可分三層來說。第一，朱子認為不知即行，不能理而言履踐，不啻是冥行，簡直如盲人然，不知如何去行。他說：

「萬事皆在窮理後，經不正，理不明，看來如何履踐？也只是空！」

又說：

「義理不明，如何履踐？如人行路，不見便如何行？」此外語類還有一條，意思比較複雜。但確認知先行後則無可疑：

「知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知為先；論輕重，行為重。」所謂「行為重」亦指知行合一之行，或是知識指導之行，殊不產生行為之抽象之知為重而言。

第二，朱子認為人之不能行善事，皆由於知不真切，若知得真切時，則不期行而行，而不得不行。試引下列兩段話：

「若講得道理明時，自是事親不得不孝，事兄不得不弟，交朋友不得不信。」

「只爭個知與不知，爭個知得切與不切。人要做好事，到得見不好事，也[illegible]

做，方要做好事，又似乎有個做不好事的心從後面牽轉去。這只是知不切。」

朱子論見得道理明可以醫治行為的懶惰，可以養成堅卓不拔的人格一段，尤說得親切：

「人之所以懶惰，只緣見此道理不透，所以一向提掇不起。若見得道理分明，自住不得，豈容更有懶惰時節耶？……若使真有所見，實有下工夫處，則便在鐵輪頂旋轉，亦如何動得他？」（宋元學案四卷十九）

第三，朱子指出若不知而硬行，則必成就而有流弊。他說：

「而今人只管說治心修身，若不見這個理，心是如何地治？身是如何的修？若如此說，資質好底，便養得成只是個無能的人。資質不好底，便都執縛不住了。」

「見不可謂之虛見，見無虛實，行有虛實。見只是見，見了後卻有行有不行。若不見後，只要硬做，便所成者狹窄。」（語類卷九）

朱子之著於知先行後，知主行從的道理，不厭反復陳說，說得如此深切著明，我看得力於伊川甚多。伊川關於此點，尤說得真切透澈：

「未致知，怎生行得，勉強行者安能持久？除非燭理明，自然樂循理。循理事本亦不難，但為人不知旋安排著便道難也。知有多少般數，煞有淺深。學者須是真知。纔知得便是泰然行將去也。」

一[illegible]。人要力行，亦只是淺近語。人既能知見，豈有不能行？」（兩條皆見宋元學案卷十四）

黃梨洲於伊川此語後加一句案語道：「宗羲案伊川先生已有知行合一之言矣」。我看伊川此語並不包含知行合一之意，師待考究。若此段話是知行合一之意，則前面所引朱子幾段話，亦應[illegible]知行合一之意。即使程朱皆持知行合一之說，但程朱之知行合一說，與陽明之知行合一說是否相同，亦是問題。但程子這兩段話，至少包含有下兩種意思：即毫無疑義：（一）知先行後，知主行從。（二）知有不同種類，知有淺深程度，所謂「知有多少般數，煞有淺深」即是此意。（三）知難行易。所謂特立獨行煞不難，只是要一個知見難。但事情易明白，蘇格拉底指出「道德即是知識」之說。使與知行統一，使道德與學術攜手並進。程朱關於知行的見解，表深切著明，實亞於蘇格拉底。只是後人不能把捉住程朱的大體精神，只知從風俗習慣，從禮節，從制度禮教的權威，從師歷的命令中去求束縛個性的道德，而不知從格物窮理中去求知主行從的道德，從知識學問中去求學養開明的道德。於此愈足以見得程朱見解的高明，和對於知行問題的偉大貢獻。

至於朱子關於知行的見解，最受人誤解指摘的，莫過於白鹿洞書院學規所列，「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」五條。批評他的人都說他這樣呆板的排列，將知

行分作二截，陷於支離。其實他這種看法可以說是正代表我們所說的典型的價值的或理想的知行合一觀。任何持價值的知行合一觀的人，他不能不爲方便計，根據常識，將知行分作二事，有時間先後的距離，然後再努力使知行合一或兼備於一身。朱子平生所學苦用力的「窮理以致其知，反躬以踐其實」的功夫，就是實現價值的知行合一的最大努力。所以朱子對於知行問題的根本見解，可包括在下列二命題：

1. 從理論講來，知先行後，知主行從。
2. 從價值講來，知行應合一，窮理與履踐應兼備。

至於其教人或自修的方法而論，他完全採補偏救弊，因材施教，方便說法的辦法，而無定準。但大要不外下列三途：

1. 有時他主張知與行同時並進，雙管齊下，內外交養。用現代話說，他主張一面致知，一面力行。「涵養須用敬，進學則在致知」之教，屬於此類。
2. 有時他主張，若自覺學問欠闕，則可姑且先從致知着手。
3. 有時他又主張，若自覺欠闕篤行工夫，則可姑且先從力行着手。

但有時他根本認爲無論先從致知着手也好，先從力行着手也好，結果都是互相發明。殊途同歸。——同歸於知行合一的理想。下面兩段話，最足以表示此意：

「問：南軒云：『致知力行互相發。』曰：未須理會相發，且各項做將去。若知有未至，則就知上理會。行有未至，則就行上理會，少間自是互相發明。」

「學者工夫，唯在居敬窮理二事。此二事互相發。能窮理則居敬工夫日益進。能居敬則窮理工夫日益密。譬如人之兩足：左足行則右足止；右足行則左足止。其實只是一事。」（語類卷九）

總之，朱子的問題只限於「知行何以應合一」？及「如何使知行合一」方面。他完全沒有涉及自然的知行合一方面，也沒有王陽明卽知卽行的說法。他認爲學問思辨爲知，篤行爲行，不容混淆的。雖則知行可以相發，相輔，知可促進行，行可促進知，但知自知，行自行，界限分明。總結起來，關於知行合一可以有三種不同的看法：

（一）自然的知行合一觀。這是作者所提出來的。

（二）價値的知行合一觀：

1，理想的價値的知行合一觀。朱子爲代表。

2，直覺的價値的知行合一觀。王陽明爲代表。

自然的知行合一觀與任何一種價値的知行合一觀都不衝突。（在學理上持自然知行合一觀的人，於修養方面，可任意選擇理想的朱子的路線，或直覺的陽明的路線）。不唯不

衝突，而且可以解釋朱王兩種不同的學說，爲他們的知行合一觀奠立學理的基礎。蓋朱子雖注重堅苦着力的，理想的知行合一，但當他講涵養用敬，講中和講寂感時，已爲王陽明的直覺的知行合一觀、預備步驟。王陽明雖講直覺的率眞的知行合一，但當他講知行之本來體段時，已具有濃厚的自然的知行合一觀的意味。故自然知行合一論　實由程朱到陽明討論知行問題的發展所必有的產物。

由於對知行合一問題的重新討論，希望第一認識「知行眞關係，對道德生活可得一較正確的理解：離知外無行，離開學問外無涵養。離開眞理的指導外無道德。由於指出行爲的理智基礎　可以幫助我們打破那不探究　認的知識基礎的武斷的道德學：打破那使「由」不使「知」的武斷的道德命令；並打破那只就表面指責人，不追溯行爲的知識背景的武斷的道德判斷。第二，希望可以指出一些研究的新途徑。如由意識及行爲之有等級種類而提出意識類型學，行爲類型學的研究。又由知行平行，以知釋知，以行釋行之說，而提出研究純行　的心理學，與研究純意識活動的精神科學。兹於結束本文之時，願更根據知主行從，知是行的本質，行是知的表現之說，而提出行爲現象學的研究。行爲現象學與行爲學不同，行爲學是以行爲釋行爲的，客觀的，實驗的純科學。行爲現象學乃係從行爲的現象學去認識行爲的本質[illegible]認識意識，遂由[illegible]，由外觀內，由行爲的現象去認識精神行

爲而表現的意識或知識。再進而由意識現象學，或知識現象學之研究，而發，意識的本質，而認識藉意識或知識而表現的理念。最後由理念釋理念，由理念推理念，而產生理則學。如是則行爲現象學及意識現象學均可作理則學之引導科學或預備科學，而理則學因之亦不致陷於抽象與形式。此三種學問之所以可能。由於行爲所以表現意識，意識所以表現理念，而理念自明自釋，故可形成純理則學。

附按此文撰成後，翻檢典籍，又得到幾條材料，足以贊助「知行合一」，「知先行後」，「知難行易」諸說之處。程子云：「書云，知之匪艱，行之惟艱」，此固是也，然知之亦自艱」。朱子云：「譬如人欲往京師，必知是出那門，行那路，然後可往，若不知，雖有欲往之心，其將何之？自古非無美材能力行者，然鮮能明道，以此見知之亦難也」。又云，「須是識在所行之先，譬如行路，須得光照」。又云，「爲人常言總知得非禮不可爲，須用勉強。至於知穿窬不可爲，則不待勉強，是知亦有淺深也」。又云，「知至則當至之，知終則當終之，須以知爲本，知之深則行之必至。無有知之而不能行，只是知得淺。飢而不食烏喙，人不蹈水火，只是知。人爲不善，只爲不知。……尊所聞行所知，須是知得方始行得」。德輝曰，「自志學至不踰矩，皆是說行」。朱子曰，「須先知了，然後能志」。以上各條均見吳西山之讀書記卷二六所選錄。

又亞理士多德於其倫理學第六章中，有一段於知行合一或平行及知主行從之關係，亦復說得分明，茲摘譯如下：「凡在理智的活動中爲肯定與否定者，在意志中則爲追求與避免。道德的選擇既然基於經過理智考慮的意志上，故一個善的道德選擇必是真的理性與善的意志所構成。而凡理性所肯定者，意志必然去追求。　凡是在知與行混合的工作裏，真理與意志的正當活動是符合的」。按此處所謂符合即是平行之意。而此處所謂「凡理性所肯定者，意志必然去追求」一語卽是知主行從之意。

宋儒的思想方法

漢學家應用科學方法以考證故籍，並收穫爲考證學。而宋儒的貢獻，則在於哲學或性理學　雖則朱子一派對於攷據方面，亦有貢獻，但只是附屬性質。漢學家的考證方法，在於大膽假設，小心求證，可以認作一種科學方法。自從胡適之先生發表了一篇漢學家的科學方法一文後，似乎很少有人持異議。但宋儒的思想方法究竟是什麼，論者似尚莫衷一是。本文的主旨即在於消極方面指出宋儒的思想方法不是科學方法，積極方面指出宋儒，無論朱陸兩派，其思想方法均係我們所了解的直覺法。換言之，陸王所謂致知或致良知，程朱所謂格物窮理，皆不是科學方法，而乃是探求他們所謂心學或性理學亦即我們所謂哲學或形而上學的直覺法。

中國思想界近一二十年來，第一個倡導直覺說最有力量的人，當然要推梁漱溟先生。漱溟先生從研究東西文化問題出發，認爲直覺是一種生活的態度，這種態度是反功利的，不算賬的，不計較利害得失的，遇事不問爲什麼的，又是隨感而應的，活潑而無拘滯的、剛健的、大無畏的，充滿了浩然之氣的修養境界。他認爲這種銳敏的直覺，就是孔家的「仁」。孔家這種純任直覺的生活態度，就是代表中國文化以別於西方計較功利的文化的

生活方式：

漱溟先生最早即引起注意直覺問題。然直覺乃由漱溟先生的直覺說　進而追溯到宋明儒的直覺說，且更推廣去研究西洋哲學家對於直覺的說法，遂使我對於漱溟先生所提出的直覺說，發生兩個問題：

第一，直覺是不計較利害得失的態度，但究竟直覺可計較苦樂，計較善惡否？西洋近代的功利主義就是計較苦樂，求最大多數人的最大快樂的主義。因此反對功利的計較，意思即包含反對苦樂的計較。所以西洋直覺派的倫理思想家可以說是全是反對快樂論的。依漱溟先生反功利的態度，自然也必是無反對苦樂的計算的。但對於此點，他書中似無明白表示。而且在他初期的究玄決疑論中，對於苦樂問題，他曾有過通盤的計算。他認爲人生苦多樂少；文明愈進步，知識愈增多，而痛苦亦隨之增加——此說與章太炎先生俱分進化論之說相同——這也就是使他走入佛家出世一條路的一個原因。及他著東西文化及其哲學一書時期，他已經領略到孔顏樂處，體驗到仁者不憂的境界，認爲絕對快樂可以達到，所以他又回到孔家的直覺生活。換言之，他認爲快樂不可於理智中求之，而可於直覺中獲得。凡有功利意味的快樂則反對之，而於帶有藝術意味，道德意味，由涵養得來的精神意味的快樂，則認爲最高理想，最高境界。恐怕漱溟先生與功利派的人對於快樂的追求，

有方法上質量上範圍上的區別嗎●

儒家的人生態度根本就是道德的●凡是道德本位的人生態度，決脫不了善惡的計較和君子小人的分辨，以獎善罰惡，親君子遠小人爲歸。濂溪先生的直覺說雖未明言善惡的計較應該打破，但他曾說：「所有的憂苦煩惱——愛國愛民都在內——通是私欲，私欲不是別的，就是認定前面而計慮●沒有那件事值得計慮——不但名利，乃至國家世界。秋毫泰山原無分別，分別秋毫泰山，是不懂孔子形而上學的●」這種掃蕩一切計慮的說法，總算很有膽識了。但他究未明白提及善惡的計較，德與不德的執着，君子與小人的分別，是否也應該一律打消，才算得純任直覺的境界呢？而且以素來缺乏國家觀念的中國人，要想打破憂國憂民的計慮，國家世界的分別，自是比較容易的事，同時，我們知道西洋持直覺態度的哲學家，不唯反對功利苦樂的計較，而且大都是主張超出善惡的區別，打破對於道德與不道德，公正與不公正的計慮的。耶穌之提出以德報怨，無敵惡，愛仇敵，已早開超出善惡的端緒。近代如尼采高呼「超出善惡以外」的口號，布拉得萊(Bradley)則認道德的目的在於超出道德，鮑桑凱（Bosanquet）則以苦樂與善惡的執持，爲小我之困苦顛連（This hazards a nd hardships of finite selfhood）的原因。他們這些哲學家皆殊途同歸地在那裏明目張膽高呼打破善惡之計慮。總之，我的意思，濂溪先生只明白表示他所謂直覺態度是反

功利的，卻未進而明白反對苦樂及善惡的計慮，且反而有計慮某種快樂的近似，而且因爲他是出自道德本位的儒家，於善惡的計慮，似亦特別注重。所以就徹底不計慮打算而言，西洋許多持直覺態度的哲學家——姑無論對與不對，也與他們太趨於極端——其不計慮打算，較之孔家，較之漱溟先生，似乎還更爲激進。漱溟先生所謂直覺，不是超苦樂善惡的境界，而是計慮苦樂善惡最耐熟最銳敏的境界；是分辨善惡的敏感（Moral sensibility）或道德的直覺，而不是超道德的，藝術的，科學的，或宗教的直覺。

我的第二個問題是：直覺既是一種生活的態度，一種精神修養達到最高境界，但究竟直覺是否一種思想方法呢，漱溟先生對於此一問題亦曾有審慎的考慮。他根據唯識家的說法，謂：「直覺是受想二心所對於意味的認識。」這個說法甚好，無異於說直覺是認識意義與價值的功能（Intuition is the faculty of taste and meaning）與康德品鑒論衡中所謂認識意味的能力（Geschmacks fakultät）頗有相似處。但他又根據唯識家言認直覺爲非量，所謂非量大意即是「非認識真實的能力」之意。據此則直覺僅是認識意味的能力，而非認識實在的方法。他又分直覺爲附於感覺的直覺與附於理智的直覺二種亦甚好，約略相當於柏格森所謂「模體的同情」（organic sympathy）及理智的同情（intellectual sympathy）。他並謂認識「生活」及「我」時，才可以見出附於理智的直覺的重要，亦係與柏格森之說

符合。但可惜他始終只限於描寫直覺生活如何美滿快樂，未曾指出直覺如何是認識「生活」及「我」的方法。而且當他談到柏格森的直覺法時，他又明說「柏格森的方法可疑。直覺是主觀的，感情的，絕不是無私的，……所以直覺實爲非量」據此看來，他雖不承認直覺爲方法之意，但卻指斥爲可疑而不可資以作求眞實的方法。

其實也怪不得漱溟先生對於直覺是否思想方法及是否正確可靠的方法一問題，如此徘徊遲疑。因爲這實是很困難的問題，譬如，馮芝生（友蘭）先生在他的中國哲學史的緒論內雖確認直覺是一種神祕經驗，且有一甚高的價值」，但他亦不承認直覺是一種方法。去年方逝世的德國柏林大學哲學教授亨利邁爾（Heinrich Maier）在他「最近五十年的西洋哲學」一文裏，對於直覺的功能和價值亦有深刻的認識，他說：「在每一有成績的研究家或思想家的工作生活裏，無容置疑的，突然的，好似當下的觸機，卽我們所謂直覺，實產生最好的工作。更是確定不易的，就是整個宇宙之爲一大個體，有如一切個體，只爲直觀所可透到，而非概念的知識所能把握。直觀乃是憑一種直接的透視以究自然世界和精神世界之最深邃之本質。要求神契經驗的驅迫力，乃徹始徹終是一種直覺的力量。要求與神一體的仰慕的神契境界乃是宗教生活的核心。」此說可以說是對直覺具有甚深的同情，但是他立卽對直覺主義加以嚴刻的批評道：「但是神契信仰經驗之實在性與神契信仰的經驗之

眞理卻必須加以分別。……此種哲學，自然是方便省事。當緊嚴的研究和思想的感覺困難時，便讓詩人的想像當權。但這實不啻對於懇摯的眞理之反叛。」這種種說法都足以警告我們對直覺須審慎，不可誤入歧途。而遇爾的批評大意第一認直覺太方便省事非緊嚴的邏輯的哲學方法，第二認直覺是反理性的反理智的主觀的想像的產物而不足語於哲學的眞理，尤其嚴重有力，值得深省。因此我個人對於此問題也異常徘徊遲疑，但經過很久的考慮，我現時的意思仍以爲直覺是一種經驗，復是一種方法。所謂直覺是一種經驗，廣義言之，生活的態度，精神的境界，神契的經驗，靈感的啓示，知識方面突然的當下的頓悟或觸機，均包括在內，所謂直覺是一種方法，意思是謂直覺是一種幫助我們認識眞理，把握實在的功能或技術。就直覺之爲經驗言，是一種事實可有可無，時有時無。即使素來反對直覺的人，如果忽然有了直覺，他也無法加以反抗，驅之使去。就直覺之爲方法言，是一種工夫，可用可不用，時有用時無用。這就是說，雖我們事實上客觀地承認直覺是一種方法，但我們可以不採用這種方法，而採用別的方法。我們此時可以採用此法，他時亦可以採用別的方法。就直覺之爲經驗的事實言，可以「有甚高的價值，」可以「產生最好的工作，」但亦可無甚高價值，不能產生最好的工作，蓋直覺經驗亦有好壞高下眞妄的等差，不可一概認爲很好，有價值而係眞實也。就直覺之爲方法言，亦有利鈍巧拙精粗深淺的等

差，端須應用直覺者之學養如何及善於應用與否以爲斷，不可一概抹殺，善於應用直覺法可以使之緊嚴而合於理性；猶如不善於應用分析法三段論法等，可以流於支離詭辯而不合理性也。

所以我們不能因爲自己不採用直覺方法，便根本否認直覺之爲方法，一如我們不能因爲自己無有直覺的經驗，更根本否認直覺經驗的事實。譬如英國功利主義的倫理學家西吉微克(H. Sidgwick)作倫理學方法論（The Melhods of Ethics）即提出直覺爲倫理學方法之一 美國的新實在論者孟太苟著認知的途徑（The Ways of knowing）亦認直覺爲神契主義者所採取的認知方法。這都是自己並不採用直覺方法（西吉微克僅部份地採取康德式的直覺方法以與彌爾的功利主義調和）而客觀地承認直覺是方法的好例。至於法國的巴斯卡爾（Pascal）肯稱直覺爲「心情的邏輯」有「心情有其自身的理性，而理性不能認識」（Lo coeur a ses raisons, que la raison neconnalt Pas)之語。實證主義的孔德且認「心情的邏輯先於理智的邏輯」，斯賓格勒（spengner）於其西土沈論一書中，認理智爲適用於認識自然的「空間邏輯」，而認直覺爲「時間的邏輯，」爲認識歷史現象的主要方法。柯羅齊(Croce)則以矛盾思辯法(dialectical Method)爲形而上學的方法，而認直覺爲美學的方法。我們也無暇去辨別以上各家對於直覺一意義是否有不同的認識，亦無暇去評他們的說法是否有過

大的證方，但他們盡皆承認是不違反理性的一種方法則相同。所以不論我們贊成直覺方法與否，但我們不能不承認直覺可以被人採作方法。我們謂直覺方法與抽象的理智方法不同則可，謂直覺方法為無理性或反理性則不可。

不過我們須注意的就是方法本來是一種技術或藝術（Technique or art）哈特曼（Nicolai Hartmann）認矛盾思辯法為一種藝術，其應用之精細工描，須視天才之高下，藝術之訓練於何判斷，而非可以呆板模倣的死方法。我想由此足見直覺法恐怕更是一種基於天才的藝術，而此種藝術之精粗工拙仍須以訓練學養之耐熟與否為準。故直覺雖是方法，亦有因運用得不精巧醇熟而發生危險的可能。一如科學的實驗方法之為一種藝術，實驗不精巧熟練，不惟得不到結果，而且會發生危險。所以觀於直覺方法之效準（Validity）問題，我主張應於運用此法之工拙精粗求之，應於是否濫用與誤用此法中求之，而不可泛泛指斥直覺方法之盡行不可靠。說到這裏，也許我們可以參入一點斯賓諾莎的意思。斯氏說，我們認識的正確觀念愈多，則我們求知的方法愈完善。如果我們對於天或最高存在有了直觀的認識，則我們的方法便愈為完善。換言之，直覺的方法是不斷在改進中，積理愈多，學識愈進，涵養愈耐熟，而方法亦隨之逐漸愈為完善。

有人謂直覺主義者仍不能不依形式邏輯或科學方法以發抒言論表達思想，因此遂否認

直覺之爲方法。譬如斯泡爾丁(Spaulding)和羅素這般人，均謂柏格森反對理智，倡導直覺而他所著的書仍全係根據理智寫成，因而遂謂柏氏自相矛盾，而認直覺方法不能成立。殊不知直覺方法一方面是先理智的，一方面又後理智的。先用直覺方法洞見其全，深入其微，然後以理智分析此全體，以闡明此隱微，此先理智之直覺也。先從事於局部的研究，瑣碎的剖析，積久而漸能憑直覺的助力，以窺其全體，洞見其內蘊之意義，此後理智之直覺也。直覺與理智各有其用而不相背。無一用直覺方法的哲學家而不兼採形式邏輯及矛盾思辯的。同時亦無一理智的哲學家而不兼用直覺方法及矛盾思辯的。有人責備杜威，謂彼雖高倡實驗方法，而所著的書所立的論據，皆大部採用以子之矛攻子之盾的矛盾思辯法，而乏科學實驗的證據，杜威答稱沒有不可以絕對不用矛盾思辯而能作哲學思考的人。因此同樣我亦可以說，沒有可以絕對不用直覺方法而能作哲學思想的人。由此足見，彼持形式邏輯一尊論者與彼持分析推論法一尊論者，未免由於狹隘的偏見所蔽，而不自知反省其認識作用有賴於直覺法及矛盾思辯之處了。換言之，形式的分析與推論、矛盾思辯法、直覺法三者實爲任何哲學家所不可缺一，但各人之偏重略有不同罷了。認直覺主義者絕不分析推論，與認科學家，實驗主義者或研究數理邏輯的人絕對不採用直覺法或矛盾思辯法，皆陷於同樣的錯誤。（最近美國哲學家羅佛乙(Lovejoy)且謂安斯坦之發明相對論，乃由於安

氏能由實證科學家的地位，一變而對時間的概念加以矛盾的分析（Dialectical Analysis），有以使然。至於安氏在研究相對論的過程中，曾有資於不少的直覺的啓示或觸機，更是公認的事實。）蓋就推論言，推論必先有自明的通則（Axioms）以作基本，但此自明的通則，則係一種直觀知識。就分析言，分析卽係剖析全體之意（To analyze is to dissect the whole），卽黑格爾所謂「判斷卽特殊化總念」（to judge is to specify the notion）之意，亦卽布拉得萊氏謂「判斷的主體卽係實在」（The subject of every judgement is realiyt）之意，蓋分析卽分析此由直覺方法所得的對於實在或對於總念的整個印像。換言之，分析卽分析直覺方法所獲得之豐富材料，以及至部分的分析到了面面俱到的程度。於是又藉直覺之助，對於整體有更新更深的認識（注意，單是分析，卽使面面俱到，亦絕不能達到整體。況分析只是愈分愈細，絕不能面面俱到，故必藉直覺的助力，方可把握。）請看下圖：

圖甲

前理智之直覺

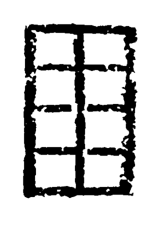
圖乙 靈智的分析

乙A 二分全體

乙B 三分全體



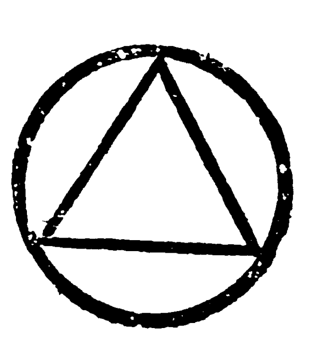
乙C 部分的研究



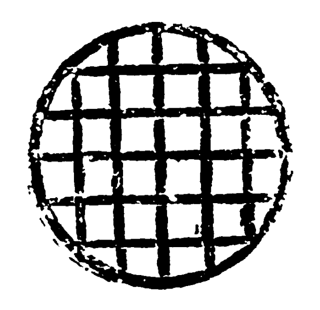
圖丙 後理智之直覺

丙A 二元的統一

丙B 辯證的統一



丙C 複多的統一



圖甲約相當於康德之感性階段，圖乙約相當於康德之知性階段，圖丙約相當於康德之理性階段。圖丙A有似朱子的理氣之統一，斯賓諾莎的思想與形氣（心物）二屬性之統一，圖丙B代表黑格爾式的統一，圖丙C約略相當於朱子所謂「物之本末精粗無不備，而吾心之全體大用無不明」之豁然貫通的直覺境界。只有第一段而無第二第三兩段工夫，即

是狹義的神秘主義。於不知不覺中經過第一階段，而只重第二段之分析，不企圖第三段之直覺的綜合是爲狹義的理智主義。科學知識卽限於第二階段，特別限於圖乙之所代表。第一階段，只是一種混沌的經驗而非知識。第二階段爲科學知識，第三階段方爲哲學知識。第三圖可代表一以神秘主義爲材料，以理性主義爲形式」之後康德的理性主義。據此足見直覺與理智乃代表同一思想歷程之不同的階段或不同的方面，並無根本的衝突，而且近代哲學以及現代哲學的趨勢，乃在於直覺方法與理智方法之綜貫。

總括起來，我上面這一長篇話的主要意思在指出直覺是一種方法，並且要說明第一眞正的哲學的直覺方法，不是簡便省事的捷徑，而是精密緊嚴，須兼有先天的天才與後天的訓練，須積理多學識富，涵養醇，方可逐漸使之完善的方法或藝術，第二，我並要說明直覺不是盲目的感覺，同時又不是支離的理智，是後理智的，認識全體的方法，而不是反理智反理性的方法。換言之，我要把直覺從狂誕的簡捷的反理性主義救治過來，回復其正當的地位，發揮其應有的功能。我相信我遵循的這條路並不是無有人跡的迷途，而乃卽是我親炙過的懷惕黑教授所採取的途徑。他於他的巨著「過程與實在」的序言裏宣稱他的主要工作之一，卽在於將柏格森的直覺主義和詹姆士的進的經驗主義之被斥爲反理智主義裏救護出來。他要保持柏之直覺說，詹之純粹經驗說，但同時又不陷於反理智主義。我想

信道德爲實在界者哲學的康莊大道。而我們本篇研究講心即理也或心與理一的心學或理學的宋儒的思想方法，更可以作直覺法不是反理性的見證，特別是研究提倡緊苦着力的朱子的格物窮理的直覺法或體認法，更足以昭示我們直覺不惟不反理性，而且也不是簡便省事的捷徑，而乃是緊嚴細密，絲毫不苟且，不放鬆的篤實工夫。

直覺方法的意義很複雜，直覺方法的種類亦甚多，此處姑不具論。茲爲方便計試以簡略地認直覺爲用理智的同情以體察事物，用理智的愛以玩味事物的方法。但同一直覺方法可以向外觀認，亦可以向內省察。直覺方法的一面，注重用理智的同情以觀察外物如自然，歷史，書籍等。直覺方法的另一方面，則注重向內反省體察，約略相當於柏格森所謂同情理解自我。一方面是向內反省，一方面是向外透視。認識自己的本心或本性，則有資於反省式的直覺，認識外界的物理或物性，則有資於透視式的直覺。朱子與陸象山的直覺方法，恰好每人代表一面。陸象山的直覺法注重向內反省以回復自已的本心，發現自己的真我。朱子的直覺法則注重向外體認物性，讀書窮理。但根據宋儒所公認的「物我一理，才明彼，即曉此，合內外之道也」一原則，則用理智的同情向外諦究鑽研，正所以了解自己的本性；同樣，向內反省，回復本心，亦正所以了解物理。其結果亦歸於達到心與理一，個人與宇宙合一的神契境界，則兩者可謂殊途同歸。

陸象山的直覺方法可分作兩方面講：第一，消極方面，可以「不讀書」三字表示他的方法。不讀書，在普通講來，只是不受教育，只是懶惰，愚昧，絕不能謂爲方法。且而凡是不學無術的軍閥官僚大腹賈，全知，輕視學者，指斥讀死書的無益，但欲於「不讀書」一中去求眞學問，去把握實在，意思就比較深刻，且具有方法的意味了。其實古今中外凡持先天主義的哲學家，大都反對讀書的趨勢。孟子有盡信書不如無書之說　想係象山所本。老莊也是反對讀書的，西洋倡歸返自然說的思想家，如盧梭一流人，且由反對讀書，進而反文化，反理智，反科學。但特別提出「不讀書」來作爲方法，且成爲哲學史上一大公案的，恐怕要首推陸象山。朱子也曾說象山一派，「其法首以讀書窮理爲大禁。」象山之反對讀書一半自是爲矯正朱子傳註章句之學而發，一半亦實是他自己一派的思想。他由反對讀書，遂附帶反對著書，反對講論。據象山年譜載，陸子與朱子會於鵝湖寺，朱子之意欲令人泛觀博覽而後歸之約，二陸之意欲先發明人之本心，而後使之博覽。頗不相合。象山欲更與朱子辯，以爲堯舜之前有何書可讀，而堯舜竟可成聖人，被復齋阻止，未曾辯論而散。又象山語錄載：臨川一學者初見，問曰，「每日如何觀書？」學者曰，「守規矩。」問如何守規矩？學者曰：「伊川易傳胡氏春秋，上蔡論語，范氏唐鑑。」象山忽呵斥之曰，「陋說！」良久[illegible]，方對學者誦「乾知太始，坤作成物，乾以易知，坤以簡能」一章畢，「

「簡易，卻只是個簡易字。……這方叫做規矩。」因爲象山以不讀書爲學道初步工夫，所以他的門人竟有「讀書講學實所以充塞仁義」的話說出。由反對讀書，復進而反對著書。陸象山鵝湖寺有「留情傳註翻榛塞，注意精微轉陸沈」之句，而象山和詩，亦有「簡易工夫終久大，支離事業竟浮沈」之語，似皆直指朱子的章句傳注格物窮理之學加以攻擊，象山又曾說過，「聖人之言自明白，……何須傳注。學者疲精神於此，是以擔子越重。到某這裏，只是與他減擔，只此便是格物。」足見他爲學的方法，首着重在減輕學術文化上的負擔，解除外界的侵蝕，以保持自己的本心，而免爲教育所誤，（德文中有「Verbildet」一字，即指爲教育所誤之意，英文無與此字意義相當之字，德國有浪漫思想之青年，其選擇配偶品評人物，常視其是否爲教育所誤、「Verbildet」喪失其純潔的本性與天眞。知教育之可誤人，則知象山之反對讀書，實不無深意。）書籍所蔽，文字所累。至朱子之殫精勞神去注釋楚詞韓文，周易參同契等書，更爲陸派所訴病，斥爲支離鶩外。

的確，象山此種不讀書的方法，自有其特色，不必以其立說之偏而替他隱飾。桑提耶那說懷疑主義有一種淸心作用，可以保持學者心智的貞操，使忽輕於信從古人。而象山此法實具此種作用，可以使此心擺脫一切，赤地新立，以便一切由眞我作主，由本心出發。其實，假如任何時代的教育家，能夠把握住陸象山不讀書的方法的眞意，認眞實行

來，則教育必可大大的改觀，特別是當傳統的觀念或外界的權威極端或學術思想極其龐雜的時代，此種方法實足以予精神上一大解放。

其實象山也未嘗不讀書，不過他讀書是看古人是否先得 心之同然，契合自己的本心。他亦未嘗不著書，但著書只是出於自然，並非勉強，且不以傳註爲業 他亦未嘗不講論，但講論只是啓發人自己的思想，發明人的本心，教人自己反省。

因此象山的直覺方法的消極方面，可用「回復本心」四字來包括。本心即是他的本體，回復本心即是他的方法，他根本認爲「此心本靈，此理本明，此性本善。」「心即是理，性即是理；」「人同此心，心同此理。」所謂格物窮理，即是回復本心。回復本心在陸王的方法中亦有兩方面，一是教人反省他自己的本心，注重在啓發他人，喚醒他人，使之回復到他固有的先天理性，有似蘇格拉底的接生法。一是自己反 自己的本心，自己體認自己的眞我 自己把握自己的眞生命，有似柏格森所謂自己與自己表同情。我前面已經說過，直覺方法是一種藝術，而陸象山王陽明教人反省本心的藝術，實甚高妙。象山所收的兩個最大的弟子——袁絜齋、楊慈湖——都是從促人反省本心得來。據袁絜齋傳，絜齋遇象山曰，「君今日所聽扇訟，彼扇訟者必有一是有一非，若見得孰是孰非，即決定爲某甲是某乙非，非本心而何」？先生聞之，忽覺此心澄然清明，亟問曰，「止如斯耶」？象山厲

聲答曰，「更何有也」！先生退，復坐逡巡，資明，納拜，遂稱弟子」。這兩段從事最足以見象山指點本心的實功。象山自己也常說：「吾與人言，多就血脈上感動他，故人之聽者易」。所謂「就血脈上感動他」亦卽從本心指點之意。年譜謂「先生首誨以收斂精神，涵養德性，虛心聽講，諸生皆俯首拱聽，非徒講經，每啓發人之本心也」。又年譜載毛剛伯必彊云：「先生之講學也，先欲復其本心，以爲主宰，既得其本心，從此涵養，使日充月明，讀書考古，不過欲明此理盡此心耳。其教人爲學端緒在此」。由此愈見「回復本心」是象山生平最着重最得力的所在。據說象山教人回復本心，促人反省，頗有感化能力，常使人發汗流涙。年譜謂「從遊者衆，先生能知其心術之微，言中其情，多至汗下」。據說當象山在白鹿洞講義利之辨時，在一個很冷的春天，說得朱子也出了一身汗，其餘的聽衆尙有流涙的。至於王陽明之善於指點人之良知，使人涕泣感動，頓改前非的故事，亦復甚多，可無需贅述。就陸王之啓發他人本心的方法論，我以爲約略相當於蘇格拉底的接生法和柏拉圖的回憶法，蘇氏的接生法，亦在於啓發人自知，自思，自己反省其道德觀念。蘇氏認道德不可教，更非雄辯的方法所可教，但須用他所提出的啓發式的接生法，方可教人回復其固有的道德知識。因爲蘇氏亦認人性本善，無人甘願作惡，一切惡行，皆由知識方面有蒙蔽，有缺陷，故須用啓發的方式，促其反省，以回復其道德的眞知、柏拉圖

之回，法亦係教人回復其原來固有，後來遺忘障蔽之理念或本心。柏氏愛諾篇對話，所舉詰問一從未學習過幾何學之奴僕，使其解答幾何學上的問題一例，最足以表示真理本人所固有，非外鑠我，只須有人提醒，經過一番回憶的歷程以回復之之理。與王陸之啟人詰人：以表示道德乃人所固有，非外鑠我，只須一種求放心復本心的回憶或反省的工夫以回復其本然的說法，實頗相似。兩者均可稱為反省式的直覺法。

教人回復本心，貴在指點，提醒，啟發。要想自己回復自己的本心，則在於體驗，省察，反思，反求，使本心勿為物欲所蒙蔽戕賊，而致放失。陸象山說「愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心，賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心」。又說，「此心本靈，此理本明，至其氣禀所蒙，習尚所梏，俗論邪說所蔽，則非加剖剝磨切，則靈且明者，曾無驗矣」。總之，據象山看來，私欲非本心，意見非本心，見聞習染非本心，游思雜念非本心，不惟非本心而且是蒙蔽本心，梏本心的障礙物。須一本「不安其舊，惟新是圖」（象山語）的精神、反思反求，循加剖剝磨切，使之淘落無餘，則本心即可回復，行為取捨，有準則，判斷是非善惡自有標準了。象山有兩段話最為明白：「義理之在人心，實天之所與不可泯滅焉者也。彼其蔽於物而至於悖理違義，蓋亦弗思焉耳。誠能反而思之，則是非取捨，蓋有隱然而動，判然而明，決然而無疑者矣」。又說：「良心之在人心，

雖或有所陷溺，亦未始泯然而盡亡也。下愚不肖之人，所以自絕於仁人君子之域者，亦特其自棄而不之求耳。誠能反而求之，則是非善惡，將有所甚明；而好惡趨舍，將有不待強而自決者也」。

知道了象山的反省式的回復本心的直覺方法，我們試再略述王陽明的直覺法以資印證。陽明的良知，即是象山的本心。陽明的致良知，即是象山的回復本心或啓發本心。前者是本體，後者是工夫或方法。陽明初期倡知行合一之說，知行合一只是論知與行的關係的學說，對於知行關係之邏輯的分析和心理的研究雖有貢獻，但既非本體論，亦非方法論。所以後來他才提出致良知之教，才算尋着了體用兼賅的學說。良知是本體，致良知是工夫，而他特別着重致良知的工夫。試看陽明下面一段話：「人心是天淵，心之本體無所不賅，原是一個天。只爲私欲障礙，則天之本體失了。心之理無窮盡原是一個淵，只爲私欲窒塞，則淵之本體失了。如今念念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了」。（傳習錄下）這已顯然見得陽明的致良知即是象山的回復本心的工夫了。他更進一步將大學上的「格物」解釋成向內自致良知的意思。以與朱子向外窮究物理的解釋對抗，而發揮象山回復本心的說法。他說。「格物如孟子『大人格君心』之格，格者正也，格物者是去其心之不正，以全其本體『良知』之正」。這樣說來，不管他是否曲解原書，

他所指格物，就是致良知，就是消極的克去此心之不正，積極的回復到本心之正。甚至於大學上的「止至善」一語，他也本六經註我的精神，解釋成致良知以回復本然之性的意思：「至善者性也，性元無一毫之惡，故曰至善。止之，是復其本原而已」。（傳習錄上）

於此足見象山之所謂本心，陽明所謂良知絕不是經驗派的人如洛克所攻擊的天賦觀念（innate ideas），而洛克所謂由乳母之迷信，老婦之權威，鄰居之喜怒贊否而積漸浸入兒童純潔之腦筋，及長，又加以風俗習慣的追認的外鑠的道德觀念，不惟不是陸王所謂本心或良知，恐正是象山所認為桎梏本心之物，須得剖剝磨切的，亦正是陽明所認為蒙蔽良知之物，須得格正掃除的。因此若謂陸王的本心或良知乃即是洛克所排斥的遵守傳統觀念，服從外界權威，使人作習俗之奴隸的天賦觀念，實未免厚誣古人。若要免強持陸王之說以與西洋思想比擬，可說是略近於康德的道德律。康德所謂道德律即是我固有之非由外鑠，心與理一的良心或本心。要想認識這種道德律，不能向外鑽究，只須向內反省。因為陸王的本心，既非經驗所構成，故他們的方法不能採取向外研求的經驗方法，而特別提出向內反省以回復本心的直覺法。

現在要進而討論朱子的直覺法，問題就比較困難。因為第一，許多人以為朱子的方法是科學方法而非直覺法，我們首先須說明朱子的方法何以不是科學方法；第二，討論朱子

的方法，須牽涉到朱陸異同——始異終同，始同終異，殊途同歸——的問題。關於第一點，我希望讀者參看下文，知道朱子的方法何以是直覺法後，便可恍然明白他的方法何以非科學方法了。同時我可以引用馮芝生先生的話來贊助我的說法，他的中國哲學史下卷論朱子一章有一條很重要的小註道：「朱子所說的格物，實爲修養方法，其目的在於明吾心之全體大用。即陸王一派之道學家批評朱子所說，亦視之爲修養方法而批評之。若以此爲朱子之科學精神，以爲此乃專爲求知識者，則誣朱子矣。」若芝生先生此處之意，係指朱子所謂格物不是科學方法，則實爲了解朱子一種進步，亦我之所贊同。因爲謂朱子的格物非科學方法，自是確論。但謂朱子的格物全非科學精神，亦未免有誣朱子，蓋以朱子之虛心窮理，無書不讀，無物不格的愛智精神，實爲科學的精神也。但他又肯定朱子的格物只是修養的方法而非求知識的方法，則我卻又不敢苟同。蓋朱子以涵養致知並重，涵養的方法爲「一敬」，而致知的方法則爲「格物」，涵養所以存心，培養能知之主體，格物所以窮理，認識所知的對象（即理）。二者雖相輔，而絕不容相混。至格物的目的乃在於達到「衆物之「表裏精粗」（當然是只知的成分多）。而明「吾心之全體大用」。所謂吾心之「全體」乃指整個的理，即太極，所謂吾心之「大用，」即據理以指導行爲，或「順理以應物，」而收修齊治平之效。亦是求知的成分多，而非單指修養。至陸王之批評朱子格物之說，則

以此說就求知言，支離破碎，不足以求德性之知；就修養言，鶩外逐物，不能先立其大，仍從知行雙方着論，固不僅視之爲修養方法而批評之也。且芝生先生固明言朱子有其「哲學系統」，今格物既非僅求知的方法，則他又係用什麼方法，以達到他關於理氣太極的知識，而完成他的哲學系統呢！若依芝生先生「科學方法即是哲學方法」之說，則朱子於非科學方法的格物之外，將另有其科學方法，以建立其哲學系統了。不然，便是朱子沒有哲學方法，僅有修養方法，便可「成立一個道理」，完成一個「哲學系統」了。依我的說法，朱子的格物，既非探求自然知識的科學方法（如實驗方法，數學方法等），亦非與主靜主敬同其作用的修養方法，而乃尋求哲學或性理學知識的直覺方法，雖非科學方法，但並不違反科學違反理智，且有時科學家亦偶爾一用直覺方法，而用直覺方法的哲學家，偶爾亦可發現自然的科學知識。朱子之所以能根據他的格物窮理的直覺方法以建立他的理學系統，並附帶於考據之學有貢獻，且獲得一些零碎的天文地理律曆方面的知識——對與不對，姑不具論——即是這個原因，又直覺方法雖與涵養用敬有別，不是純修養的方法，但因直覺既是用理智的同情以體察事物理會事物的格物方法，故並不是與情志，人格或修養毫不相干。直覺的格物法可以使人得到一種精神的真理，足以感動人的情志的真理 spiritual truth or inspiring truth），換言之，直覺法是可以使人得到宋儒所謂「德性之知」或今人所

謂「價值的知識」或「規範的知識」(Knowledge of the value or norm of things)的方法，而且只有直覺方法可達到「衆物之表裏精粗無不到」，而「吾心之全體大用無不明」的最高境界。蓋只有直覺方法方能深入其裏，探究其精，而縱觀其全體大用，而科學方法則只求認識其表面的粗的、部分的方面，而並沒有認識形而上的、裏面的、精的、全體大用的職志也。

就朱陸的直覺方法之異同言，我已說過，大體上只是二人對於直覺方法之着重點與得力處不同。陸象山注重向內反省以回復本心，朱子注重向外體認，以窮究物理。但象山所得力的各點，朱子亦兼收其所長。譬如象山反對讀書，朱子亦嘗痛懲讀書，朱子嘗說：

「日前爲學，緩於反己，追思凡百皆可悔者，所論註文字，亦坐此病，多無着實處。回首茫然，計非歲月工夫，所能救治，以此愈不自快」。答劉子澄。

「近覺自來爲學實有向外浮泛之弊，不惟自誤，而誤人亦不少，方別尋得一頭緒，似差簡約端的，始知文字言語之外，眞別有用心處，恨未得面論也」。與劉子澄。

「使道可以多聞博觀而得，則世之知道者爲不少矣。熹近日因事方有少省發處。……日用之間，觀此流行之體，初無間斷處，有下工夫處，乃知前日自誑誑人之罪。蓋不可勝贖也。此與守書冊，泥言語，全無交涉」。答何叔京

以上皆見於王陽明的「朱子晚年論定」中，此外書札語錄類此的話頭而未爲陽明所採入者尚[illegible]。下面所引二段更爲明切沉痛：

「熹衰病今歲幸不至劇。覺得日前外面走作不少，頗恨盲廢之不早也」。（答潘叔度書。）

「今一向耽[illegible]文字，令此心全體都在冊子上，更不知有己，便是個無知覺不知痛癢的人，雖讀書亦何益於[illegible]事耶」。（與呂子約。）

朱子之痛惡外逐物，泛泛支離，耽溺於書冊文字的弊病，認爲自誤誤人，罪不勝贖，自恨盲廢之不早，恐怕象山之反對讀書亦不過如是。但朱陸同是反對讀書，態度亦自有不同，（並非早年晚年的不同。我認爲持朱陸早異晚同，或早同晚異說之無聊，且認爲所不同是反對讀書，或同是讀書，非時間上的不同，而乃根本態度不同）。象山以不讀書爲入德之門的工夫，自覺地，始終一貫地反對讀書。而朱子之反對讀書，乃是讀書過多後的懺悔或反動，而非方法。因此朱子讀書愈多，埋首故紙堆中愈久其反對讀書亦愈甚。打個比譬，象山是蔬食主義者，而朱子是飽餐太油葷後而尋求解油葷的蔬菜或水果。而且假如下次有宴會，他也許還要大嚼一頓。據語類記朱子「每得未讀書，必窮日夜讀之。嘗云：向時得徽宗實錄，連夜看，看得眼睛都疼。一日得韓南澗集，一夜與文蔚同看，倦時令文蔚讀，至五更盡卷」。所以，朱子一面反對讀書，但有一新書，必一氣讀完。讀多了

役，又自將作了書本奴隸，猶加激戒。而一面又盡辦一物未格則一物之理未蕪，一書未讀便一書之理有闕。

又如象山年譜載象山一日得讀朱子「川源紅綠一時新，暮雨朝晴更可人。書冊埋頭何日了，不如拋却去尋春」一詩，說道：「元晦至此有覺悟矣，是可喜也」。此點表面上似表示朱陸之相同 但其實根本態度仍不相同。蓋朱子此詩乃表示由向外沉潛於書冊中者，而掉轉方向陶醉於大自然懷抱中，仍是向外的，與陸之向內尋求本心，一味不向外走作者大不相同。蓋象山注重提醒此心，無時忘掉自我，有似費希德，而朱子不是忘掉自己於書本，即是忘掉自己於自然，放心於外，復收之於內，忘掉自己又歸還自己，則有似黑格爾，蓋朱子欣賞自然的詩趣，似得力於周子之窗前春草生意一般，大程子之「傍花隨柳過前川」。「萬物靜觀皆自得」一，而陸子則對於自然之興趣，遠不及其對於「自我」，對於「德性」之興趣之多也。（普通講朱陸異同者，多謂朱得力於小程，陸得力於大程，自亦其是。惟朱子之重客觀，對自然有興趣，則似大程及周子。而陸子之重主觀，對自然興趣較少，則似小程）。

至就修養言以及就求知言，朱子之注重向內反省，求放心，回復本心，而象山亦復相同。朱子對於大學「明德」的解釋，即相當於象山所謂本心——本心即得自天之德性，

即心與理一」，具有仁義理智之心。朱子所謂「明明德」，即相當於象山所謂「自己回復本心」，而其所謂「新民」，即係象山「使人回復其本心」之意。語類有一條說得最明：「明德是我得之於天，而方寸中光明的物事。統而言之，仁義理智。……本不待自家明之，但從來爲氣稟所拘，物欲所蔽，一向昏昧，更不光明。而今却在挑剔揩磨出來，以復向來得之於天者，此便是明明德。我既是明得個明德，見他人爲氣稟物欲所昏，自家豈不惻然欲有以新之，使之亦如我挑剔揩磨，以革其向來氣稟物欲之昏，而復其得之於天者，此便是「新民」。胡泳戊午年朱子六十八歲時錄所聞，語錄卷十四）。

朱子此處言明德之爲氣稟物欲所昏蔽，與象山之言本心爲物欲氣稟意見所昏蔽，意思全同，朱子言須用「挑剔揩磨」工夫，以復明德，與象山所謂須加「剖剝磨切」工夫，以「反思」「反求」，可謂語意皆同。我們不能因爲此條係出自門人所記的語錄，而疑其有失朱子之原意，因爲類此之語尚多，而朱子大學章句註釋「大學之道在明明德在新民在止於至善」一章，與此條所記完全相同，語意且較簡切渾融，茲不具引。又如朱子釋「學而時習之」一語，而參入性善問題，指出學之目的爲「明善而復其初」，又如朱子釋「克己復禮爲仁」，亦加入回復本心之德的意思，謂「復反也。禮者，天理之節文也。爲仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲，故爲仁者必有以

即求復其本體，乃學者求進。而本心之猶復全體我來。一般者盡這裏用來解釋論語講述

一套玄學理論，那一點不是與象山的回復本善之性回復本明之心的說法如合符節呢？而且朱子這種以自己的一套玄學理論來解釋經典的辦法又是不是與象山「六經註我，我註六經」的精神同條共貫呢？又如語類中有一段謂：

「人之本心不明，一如睡人都昏了，不知有此身，須是喚醒方知。恰如瞌睡，彊自喚醒，喚之不已終會醒。某看大要工夫只在喚醒上。然如此等處，須是體驗，致自分明。」語類卷十二黃士毅錄。

朱子此處明言須用自己體驗的工夫，喚醒那原來靈明的本心，更是顯然與象山如出一轍。所以，如果我們試比較本篇所引的朱陸兩人的說法，實在無須牽強附會，即可見得他們中間實在無有根本區別。但是如果我們另從兩人的為人及其全部思想着眼，我們亦未嘗不可查出他們的同中之異。據我看來，朱陸雖同言回復本心，而其不同處約有兩點：

第一，就朱陸之同認「回復本心」為向內反省的直覺方法言，則應用此方法的藝術有工拙之不同。象山較工，其應用此法以自涵養，和教導他人；以持守自己本心，和喚醒別人本心，均較為得力。他最善於從血脈上感動人，使之翻然改悔，幾有大宗教家點化世人使之轉變悔悟的風度。朱子則應用此法較拙，他自己就很難把持他的本心，不令其向外走

作：他用簡單有力的言詞，當下卽直接點化人或感動人的力量和效果似均不及象山。

第二，兩人雖皆同用「回復本心」的方法，但就時間言，有先後的不同，就分量言，有多少不同。象山以回復本心爲最先最初步的工夫，朱子則以回復本心爲學問思辨格物窮理方能達到的高遠的最後理想，故教人先泛觀博覽先博學於文，然後方返之「約」然後方「復歸」方復「本心之德」。所以朱子說：「萬事皆在窮理後，經不正，理不明，看他如何地持守，也只是空。」又說：「未能識得，涵養箇甚？義理不明，如何履踐？」就着重此法的分量言，象山專以「回復本心」敎人，此外更無第二法門。朱子則僅兼以「回復本心」敎人，僅用以救濟博文之偏，校正讀書格物之支離散漫，而他的主要方法，卻另有所在。

朱子有一封與項平父的極重要的信，自道其與象山的異同的所在，實異常扼要，切當，而且持平，最足以表示我這裏所提出的兩點：

「大抵子思以來敎人之法，以尊德性道學問爲用力之要。今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論，卻是道學問上多了。所以爲彼學者多持守可觀，而看得義理全不仔細，又別說一種杜撰道理遮蓋，不肯放下。而熹自覺雖於義理上不敢亂說，卻於緊要爲己爲人上多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊耳。」凡」這王白點者

畫。[illegible]朱子[illegible]。

從這裏很清楚可以看出尊德性道學問二事朱子認爲是教人的用力的主要方法。從朱子認爲他與象山的異同實是方法上的異同。此處所謂尊德性即是回復本心，反求德性之心，反思義理之心或喚醒道心的反省式的直覺法。此處所謂道學問即是格物窮理，向外透視理會的直覺方法。朱子謂「子靜所說專是尊德性事，」而不言「子靜所說以尊德性爲多，」意即象山專門注重回復本心，偏重而不兼採。他自承「道學問上多了，」又願「去短取長，不墮一邊，」是即自道其注重格物窮理分數爲多，但仍兼採回復本心之法。他坦直承認陸派學者「多持守可觀，」又自道其「於緊要爲己爲人處多不得力，」是不啻明白承認象山之運用「尊德性」或「回復本心」的方法較他自己的爲工，其致力較他自己應用同一方法爲大了。

以上係指出朱子雖與象山同樣反對讀書，同樣注重回復本心，但相同之中仍有其相異處。但朱子生平最得力最精到且卓然有以異於陸派處，而我們現在要提出來討論的，却在其偏重向外體認鑽究的直覺法。他的直覺法可以「虛心涵泳，切己體察，」八字括之。虛心則客觀而無成見，切己則設身處地，視物如己，以己體物。體察則用理智的同情以理會省察，涵泳有不急迫，不躁率，優遊從容，玩味觀賞之意。朱子大學章句集註，採程子之

說，訓「格」爲「至」釋「格物」爲「窮至事物之理，欲其極處無不到也，」其意亦是用「虛心涵泳，切己體察」的工夫，以窮究事物之理，而至乎其根本極則，貫通而無蔽礙，以達到「用力之久，而豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」的最後的直覺境界。蓋訓格物爲至物，即含有：一，與物有親切的接觸，而無隔閡，二，深入物之中心，透視物之本質，非徒觀察其表面而止，三，與物爲一，物我無間之意。但朱子復力言雖訓格爲至物，但至物既非神祕的與物相接，亦非空泛的與物同體之意，「蓋泛言同體，使人含糊昏緩而無警切之功，其弊或至於認物爲己」（仁說。）而神祕的與物相接，「則或徒接而不求其理，或粗求而不究其極，」是以雖與物接而不能知其理之所以然與其所當然也」（甲午答江德功書）。所以朱子雖言至物，雖向外探求，而不陷於狹義的神祕主義與粗疏的感覺主義，即因他能用虛心涵泳切己體察的工夫以窮至事物之理故也。蓋朱子格物的工夫所欲達到的非與物相接或與物一體的先理智的神祕的感性的直覺境界，而乃是欲達到心與理一的後理智的理性的直覺境界。於此更足以見得朱子的直覺法的高明，精到而且平實。

西洋哲學家之談直覺者甚多，然試將反省式的直覺及藝術性的直覺除外，單就與朱子對直覺方法比較者大約不外三說：

一，認直覺爲一種由精神的生活或文化的體驗。（Erlebnis）以認識眞善美的價值的功能。直覺既是一種欣賞文化價值的生活，亦是一種體認文化價值形成精神科學的方法。丹麥哲學家基爾克嘉和德國的倡導精神科學的哲學家狄爾泰屬之。他們主張以生活來體驗價值，價值來充實生活。

二，認直覺爲時間的動的透視以把握自由活潑，變動不居的生命的理智的同情。直覺是破除死的範疇或符號，不站在物外去用理智分析，而深入物之內在的本性，以把握其命脈其核心的眞正的經驗方法，此即柏格森的直覺法的大旨。

三，以直覺爲超功利超時間超意欲的認識主體，竭全力以認取當下，使整個意識爲呈現在眼前的對象的靜穆的凝想所佔據，忘懷自身於當前的對象中，而靜觀其本質。這就是斯賓諾莎所謂從永恆的範型下以觀認事物的直覺法。

總之，第一種直觀法以價值爲對象，以文化生活之充實豐富爲目的，第二種直觀法，以生命爲對象，以生命之自由活潑健進爲目的，第三種直觀法，以形而上的眞理爲對象，以生活之超脫高潔，心靈之與理一與道俱爲目的。而朱子的直觀法，雖就平實處立論，從讀書窮理處着力，但似兼具三方面而有之。譬如朱子說：「如今讀書，須是加沈潛之功，將義理去澆灌胸腹，漸漸盪滌去那許多淺近鄙陋之見，方會見識高明。」（語類卷百〇四）

卽是以書中的義理去澆灌心靈沉滌胸襟，亦卽可謂爲以價値來充實生活。又如朱子嘗言：「讀書如吃果子，須細嚼敎爛，則滋味自出。讀書，又如園夫灌園，須株株而灌，使泥水相合，而物得其潤，自然生長。」亦卽有從生活去體驗書册中所昭示的文化價値之意。曾文正公嘗解釋朱子虛心涵泳一語，最足以表示此旨：「涵者如春雨之潤花，如淸渠之溉稻；泳者如魚之游水，如人之濯足。善讀書者，須視書如水，而視此心如花，如稻，如魚，如濯。」余謂善欣賞文化或價値者亦然。

宋儒，特別朱子，最喜歡用「理會」二字。大約係「深沉潛思」「優遊玩索」之意。若單就字面，將「理會」二字直解成「用理智去心領神會」之意，則意思實與柏格森所謂「理智的同情，」最爲接近。至朱子所謂：「入道之門，是將自家身己入那道理中去，漸漸相親，久之與己爲一。而今人道理在這裏，自家身在外面，全不曾相干涉」（語錄卷八）等語，則略近柏格森深入物內與物爲一而不可站在外面觀看之旨。

又朱子的直覺法之爲一種物觀法或理觀法，下面各語，說得最明：

「放寬心！以他說看他說，以物觀物，無以己觀物」。

「以書觀書，以物觀物，不可先立自見。」（語類卷十一）

「以聖賢之意，觀聖賢之書，以天下之理，觀天下之事。人多以私智去窮理，只是你

自家所見，去聖賢之心尙遠在。」（與人書）

這就是朱子虛心而無成見，從客觀，從普偏的，「天下之理」的立脚點以格物窮理的直觀法最好的註脚，可以說是與斯賓諾莎從永恆的範型下以觀認事物而達到最高級的直觀知識，實具同一精神。

我認爲我這些比擬雖似有些牽強附會，過分注重朱子的直覺與西哲的直覺法相同的地方。但試從朱子整個生活全部思想去看，誰也不能承認。第一，朱子對於過去的文化精華，所謂經訓史籍，曾用過一番深切體驗的工夫以取精用宏，以培養其品格，灌溉其心靈，充實其生活，第二，朱子於格物窮理，曾專心致志，忘懷一切，「虛心遜志，」「游泳其間」，而求達到「心與理會，自然浹洽」之境，第三，朱子由「一生辛苦讀書，細揣摩，零碎括剔，」而達到「心與理一」，「本心以窮理而順理以應物」的境界。就本心以窮理言，即是 To see things under the form of eternity 就順理以應物言，即是 To act under the guidance of reason 所以我們藉西洋哲家的直覺法的三方面來反映朱子的直覺法亦具有此三方面，使我們對於朱子更增進一層了解，似亦不無小補。

至於「虛心涵泳，切己體察」二語，原是朱子教人讀書的方法，見於語類卷十一：「學者讀書要斂身正坐，緩視微吟，虛心涵泳，切己體察。」一條，而我之所以特地提出這

兩句來，認為是他的格物窮理的直覺法的要義，蓋因朱子自述其辛苦艱難已試之效認為：「為學之道莫先於窮理，窮理之要必在於讀書，欲窮天下之理而不卽經訓史冊以窮之，則是正牆而立爾。」（見甲寅便殿奏劄）。又朱子辛亥答曹元可有云：「夫天下之物莫不有理，而其精蘊則已具於聖賢之書，故必由是以求之。」故朱子所說的讀書法，大體上卽足以代表他格物窮理的思想方法，且足以表示朱學之有異於其他學派之處，蓋朱子的方法之所以是體驗「經訓史冊」或文化的結晶的直覺方法，而非用實驗觀察，數學方式，以認取自然的科學方法在此，朱子雖與漢學家同樣注重讀書而其用涵泳體察的直覺以探究經藉的義理，而有以異於從考據經典中的名物訓詁的考據方法亦在此；朱子雖與陸王同注重義理心性之學，同採用直覺方法，而其偏重向外透視體認的直覺法，有以異於象山之偏重向內反省本心的直覺法，亦在於此。

麟按聯大同學中有讀到此篇的，曾提出兩個有思致的問題：（一）可作方法的直覺，似只宜限於後理智的直覺，前理智的直覺，似不可為方法。（二）直覺方法似宜只限於利者巧者，精者，深者，彼鈍拙粗淺之直覺似不能謂為方法。茲分別解答如下：（一）先理智的直覺，只是經驗而絕不是方法。後理智的直覺，亦經驗亦方法。方法與經驗，一而二，二而一，銳敏的思想與親切的經驗合一，明覺精察之知與真切篤實

之行合一」，爲直覺法或體驗法之特色。蓋方法據界說必是後理智的任何方法起於理智之使用。據斯賓諾莎的說法，「方法起始於真觀念之獲得。」無真觀念（理智）以作指導，絕不能有方法。直覺方法之本質爲理智的同情，亦卽後理智的同情也。（二）標準的直覺方法誠應只限於利者巧者精者深者。但彼因濫用或誤用直覺方法而陷於主觀，空洞，混淆，武斷，似亦不能完全否認其係出直覺方法，只能謂其用得不善，而勸人勿因噎廢食耳。亦猶如一人因分析陷於支離繁瑣，吾人亦無法否認其係用分析方法，只能謂其分析得不善耳。我之指出直覺方法是一種藝術，目的乃在着重直覺方法是一個進展的進程，在不斷地發展改進中。蓋採取斯賓諾莎「我們的正確觀念愈多，則我們的方法便愈完善」之旨，因而發出「積理愈多，學識愈增進，涵養愈〇熟，則方法亦隨之愈爲完善」的說法。

五　怎樣研究邏輯？

你若看見任何一個挺胸昂頸健步，舉動活潑而敏捷的青年，你知道他大概是一個曾經受過近代體育訓練的人。反之，你若看見一個彎着腰曲着背，面容黃瘦，行路蹣跚，舉動溫文而迂遲的人，你知道他大概沒有受過體育訓練。同樣，你若看見一個思想清晰，說話有條理，有根據，有對象（即實有所指，言之有物）的青年，你知道他大概是受過邏輯訓練的人。反之，那只說感情話，只知發洩主觀的感覺與臆想，凡事不以客觀的是非真假為準，徒以主觀的需要欲求為準，任意武斷的人，大概就是沒有受過邏輯訓練的人。

人人都知道飛機、輪船，火車，電報，電話等是近代物質方面交通的利器，同時亦是近代戰鬥的利器。但是很少人知道邏輯概念，語言文字，是人類精神上交通的利器，同時亦是精神上鬥爭的利器。若沒有邏輯，——概念的秩序，語言文字的理則，則人與人間思想上無共同的方式或範疇，彼此不能以理相喻，彼此不能相互了解，換言之，精神上不能交通。而彼有清晰的條理，有根據而能把握實在的邏輯以指導行為，以組織知識以發明科學征服自然的人，與那完全恃原始的本能，感情，臆想，意見，慾望等粗糙的東西以支配生活應付自然的人，相見於生存競爭之場，實無異於以鐵器時代的人與石器時代的人較長

短，其優勝劣敗之數，不卜可知。所以我說邏輯是精神的交通與精神上鬥爭的利器。再說明白一點，邏輯卻是精神生活的命脈，同時也是物質文明的本源。要知道西洋近代科學的發達和征服自然的勝利，導源於培根所謂「新工具」（Novum organum，雖然他所說的新工具，僅是邏輯之一部分，並未得其全），或者邏輯，則邏輯為物質文明的本源之說，不言而喻了。

說明邏輯的性質和效用，決非本文所能勝任，且非本篇的目的，茲姑且藉上述兩個淺近的譬喻，以說明（一）邏輯是一種修養或訓練——精神的訓練，一如體操之為身體的訓練，（二）邏輯是一種工具——精神的工具，精神交通和鬥爭的工具，一如輪船火車飛機等之為物質上交通和鬥爭的工具。又精神為物質之本，物質為精神之用，故精神的工具又為物質的工具之本，而物質的工具乃係精神的工具——邏輯之用。於此愈足見邏輯的訓練對於吾人之重要，和邏輯的工具為吾人所不可一時缺。

我愈感覺到邏輯的重要，而談到怎樣研究邏輯，卻愈令我難於措詞。因為近來似乎有很大一個趨勢，要想離開實際生活——文化生活，社會生活，日用生活而談邏輯，甚至要想離開科學思想和哲學思想而談邏輯，把邏輯認作與下棋占卦飼鳥一樣，同為有閒階級的玩意兒。於是研究邏輯的方法便成為如何勿討論自然問題文化問題社會問題生活問題，如

何擺脫哲學史和哲學上根本問題的研究，而去專心致志於名詞之玩弄與符號之排列的問題了。離開符號的內容，而玩符號的本身，不顧思想的全系統，而因襲中古經院學派的煩瑣，支節於此一名詞和彼一命題的咬文嚼字，還未免徒賣弄少數人的智巧而忘記邏輯的眞正使命了。要想從這類研究邏輯的方法去尋求研究科學和哲學的基本工具，實在比較從練習下棋去研究戰術和戰略尤爲不相干。

數學公認爲科學之科學。要想任何學問成爲科學，最要即在於使該項學問受數學的洗禮，採數學的方法。中國之缺乏科學根本即由於缺乏數學。要使哲學，要使邏輯之成爲緊嚴的科學，第一貴能採取數學的方法，以數學方法爲治邏輯或哲學的模範。這個理想上自柏拉圖以來，近代不論理性派與經驗派的哲學家（經驗派中人似惟培根不知推重數學方法，而偏重其所謂歸納法），皆莫不同具，皆莫不以數學爲哲學之模範，使邏輯或哲學知識有如數學知識之確定，進而成爲系統嚴緊之科學。（但須知邏輯取法數學，採取數學方法，使數學精神灌注於其中是一事，而將邏輯數學化，使邏輯淪爲數學中之一部門又是一事）。足見研究邏輯的方法須以研究數學的方法爲模範，乃西洋許多大哲學家共取的途徑，共具的理想，亦即本文所欲發揮的意思。

數學方法有兩個基本要點爲邏輯所必須採取：

第一，數學只研究　　，不問目的如何，實用與否，滿足個人慾望與否；數學只問理論上的由來，不問事實上的由來。譬如有一三角形於此，數學不問此三角形有何用處，不問於此三角形之人之目的何在，亦不問這三角形是誰畫的，是什麼時候畫的，是用粉筆或是墨筆畫的，或是印在書上的，數學只求證明三角之合必等於兩直角。——三角之合等於兩直角就是三角形之所以成其爲三角形之本性。這種關於本性的知識，就是有普遍性有必然性的知識，所以任何問題到手，若用邏輯的方法去研究，必須與數學一般，只問本性，以求普遍必然的知識。所以斯賓諾莎曾說過，「數學不研究目的，僅研究形相之本性和特質，可以供給我們另一種眞理的儀型」。（見倫理學卷一附錄）。所謂另一種眞理的儀型即是指邏輯的，純科學的，純哲學的眞理的儀型了。所以一個人是否入邏輯之門，關鍵在於他是否能擯除那偶然的實用的目的，進而探討普遍的必然的本性。譬如，知識問題，培根只注重知識如何有用，如何可以征服自然，及如何糾正知力使獲眞知的技術問題，洛克輩亦大都僅從心理經驗中去分析知識的起源與限度，而康德便能純從邏輯的立脚點，去研究知識的本性和構成知識的前提或基本條件。因此知識問題，到了康德手中，便由實用的問題，或增進知力的技術問題，進而成爲邏輯問題了。康德之在知識論上開新紀元，亦永爲治邏輯治哲學之典型者在此。而吾人研究邏輯，應採取數學這種「不研究目

的，但研究本性」的方法更是必要無疑。

中國人平日已養成只注重一物之實用，目的，結果，而不研究一物之本性的思想習慣。這種習慣或成見，在知的方面，只重末而不重本，重效果而不重原理，在行的方面，便成爲重勢利重功利而不重理性或義務的計算道德。譬如，論語上很有名的一長段推論，由名正而推到言順，由言順推到事成，由事成而推到禮樂興，由禮樂興而推到刑罰中，由刑罰中推到民能措手足。這種推論便純是由效果推效果，由功用推功用的思想方式。據這種說法，正名便有言順事成禮樂興刑罰中民 措手足的結果或效用。而不正名便有言不順事不成禮樂不興刑罰不中民無所措手足的然果。雖然孔子這段對於正名的效果的看法也許很對，但這只是一種實用的觀點，而不是邏輯的觀點，因爲這段雖是富有政治議度或哲學態度的談話，不能構成政治哲學或正名哲學。假如孔子不僅談效用，而能從邏輯方面系統地告訴我們什麽是名的本性，那就會構成一部名學，再進而邏輯地昭示我們什麼是禮樂刑罰的本性，那就會形成文化哲學或社會哲學。又如大學上的「物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」一大串推論，亦不是純邏輯的推論。（什麼是純邏輯的推論，詳下）。而只是由效果推效果，由功用推功用的方法。照這種推論，格物致知或正心誠意便有治國平天下的效果。但如果

不去作效果的推論——因爲這種推論並無必然性的，這就是說，格物致知或正心誠意並不必然有家齊國治天下平的效果，而只是或然的或可能的。由可能的效果推可能的效果，其無必然性與普徧性，其不能建立緊嚴的邏輯理論，可想而知。——而去作本性的探討，譬如對於物的本質加以系統的研究，可構成自然哲學，對於知的本性加以研究，可成知識論，研究心或意的本性可成心理學或精神哲學，研究身的性，可成生理學，研究家國天下的本性，可成社會哲學或政治哲學。但中國的思想家大都只注重格物致知正心誠意的方法與效用，和修齊治平的技術與結果，而不知應用數學方法從事本性的研討，因此遂少有產生純邏輯純哲學純科學，其主要原因即由於只注重問結果，效用，目的之實用主義，而不注重採用數學方法從事本性的探討有以使然。無怪乎斯賓諾莎於他的倫理學卷一的附錄裏，用全付力量以攻擊那僅追問目的企求效用的思想方式，而認爲「這種說法，若無數學以救治之，實足爲使人類陷於永不能直見眞理之一大原因」。我也是這樣說，這種重目的重效用不問本性的思想習慣不打破，則知的方面，只問本質，只重原則的純邏輯，純哲學純科學皆永不會產生；行的方面，正其誼不謀其利，明其道不計其功（「誼」，「道」即是行爲方面，道德方面的本性或原則，出於理性而不出於實利的打算。）的高潔行爲，純粹道德亦將永無法產生。換言之，以數學爲模範，只問本性，不問效用，實走入純邏輯的

主要關鍵，而且是企求純道德的「入德之門」

第二，數學上有所謂「公理的方法」(Axiomatic method)也可以說是數學的直觀法。此法在尋求清楚明晰不待證明的基本觀念和公則，以作推論的基礎，而組成嚴密的系統，換言之，此法以界說(definitions)公則(axioms)或公設(postulates)爲基本，循序演繹，以推論出新的命題或定理。這些公則的性質，和公則間的關係，第一，各公則必須互相獨立(independent)，第二，每一公則必須最基本原始，不可自其他原則推來(underived)，第三，各公則必須貫通而無矛盾(non-contradictory)，第四，每一公則必有其範疇性(categorial)。至於尋得此種公則的來源，可以是由於直覺，想像，類推，分析，也可以是因爲應用的便利。(請參看 J. W. young, Fundamental Concepts of Algebra and Geometry；及友人汪奠基先生在北京大學科學概論班所講之「算學方法」講義大綱)。據羅素的說法則係由方法的懷疑去加以分析的推究得來(an analytic Search by methodical doubt)。所以要想邏輯成爲嚴密有系統的學問，亦必須採取此種數學方法。故欲對於任何問題加以邏輯的研究，首先必須規定適當的界說(界說卽所以指出所研究的對象的本性，如上文所說，)尋出基本的公則，然後須從而演繹出較複雜的新命題新定理，而構成嚴密的系統。至於邏輯上的界說的性質及所須遵循之規律，如柏拉圖的曼諾篇(meno)此篇由討論道德的界說

[illegible]）。由亞理斯多德的分析後篇（posterior analytics），亞氏之論證說，普通邏輯教科書均有相當之敍述）。如斯賓諾莎的「致知篇」（Treatise on the Improvement of Understanding 由第九十節至篇末均討論如何可得良好的界說），均可供參考，茲不贅述。至於斯賓諾莎的倫理學一書即是依幾何學秩序以證明（ordine geometrico demonstrata）的最顯著的例子。

但我們所謂採取數學的方法則方法」，乃是採取數學的精神，而不必拘泥於外表的形式。若每著一本邏輯書，每討論一個哲學問題，都要採取數學的形式如斯賓諾莎的倫理學一般，不惟千篇一律有如邏輯的八股文，抑且不使思想機械化而受束縛，有不能隨意發抒之苦，故斯氏倫理學一書雖全書的架格採取幾何學的形式，而仍輔及長篇的序言，附釋，附錄等（此等部分約占全書之半）以補其不足，而自由發揮其意見，而且斯氏以後，承襲他的學說，主張採取數學方法入邏輯之哲學家雖多，但從無一人的著作採取數學的形式。且真正的邏輯須研究其他科學的前提和思想方式，而邏輯自身並無不待明的前提亦不像其他科學須以 arbitrary 界說開始（參看黑格爾大邏輯學導言論「邏輯的開首」部分。）又建立邏輯的界說，並無形成純係討論抽象的對象如幾何學的界說那樣容易，若愈具體愈複雜的對象如「知識」如「生命」如「國家」等概念，則因立說者見仁見智之不同，必有許多不同

由界說（此點參看黑格爾哲學大全中小邏輯部分第二二九節。）因此我們研究邏輯更不能不只採取數學的精神，不可拘泥於數學的外表形式了。

但數學所據以推論的公則方法，其根本精神何在呢？據我看來可用斯賓諾莎所謂「據界說以思想」(thought by definition) 斯氏致知篇第九十四節有「發現新知的正當方法在於依界說而構思」之語，The right way of discovery is to form thoughts according to some given definition)，或康德所謂「依原則而認知」(Knowledge by principles) 兩語包括之。康德所謂「先天邏輯」(transcendental logic) 的整個目的可以說是即在於發揮依原則而認知方能獲得真知識科學知識，亦即他所謂先天的綜合的知識的道理，不論斯賓諾莎與康德別的方面異同如何，此種對於邏輯的根本見解，真可謂同條而共貫，兩人之所以爲共同啓發出後康德派自費希德至黑格爾之偉大哲學潮流的兩大導師（據文德爾班哲學史），實非偶然。我相信他們兩人這種見解完全導源於數學，蓋數學方法，扼要講來，即是「按界說以構思」或「依原則而認知」也。

斯賓諾莎所謂「據界說以思想」是什麼意思呢？界說所以表示本性，據界說以思想就是根據對於一物的本性的知識以思想。而事物之內在本性乃最固定永恆的共相，也可以說是深銘於事物之中，爲事物所必遵循的律令。無此內在本性，則事物既不能存在亦不能被

識知。邏輯固定而永恆的本質乃是絕對的，但因其有無所不在，邏輯一類的事物亦可成爲爲個體的個別事物的界說的知識或其相（致知篇第二卷第一節）。這樣看來，據界說以思想卽是根其相，概念，律令以爲思想的意思。而且斯氏又說，好的求知方法在於指導此心使遵循一眞觀念的標準而思想，甚能進而尋得最圓滿的存在的觀念以作此心思考的標準，則方法便是成爲完善（致知篇第三八節）。故據界說以思想亦卽是依眞觀念甚或依對於本體的觀念以思想。又此心獲得之眞觀念愈多，則愈知自然，同時亦愈知其自身的力量，此心愈能自知其力量，則愈能自立規律，指導自身，以作求知之補助。因此可以認爲「此心循律令而活動，有似「精神的自動機」（The mind acts according to certain laws and resembles a spiritual automaton），參看致知篇第四○節及第八五節。）這種說，與康德的依據規則而認知，以意識之自立律令（The self legislation of consciousness）爲科學知識的前提的說法，實有契合處。至於斯氏所謂依眞觀念的標準以思考，卽是依界說以思考；而他所謂此心自立規律以作求知的補助或工具，卽是指出知性的公則以作推理的規範之意。而這種依界說據公則以思考或認知的方法，純係採自數學方法，特別幾何方法，更是無可置疑。蓋斯賓諾莎根本認爲正確的知識——科學的或哲學知識，是「據邏輯的界說得來的知識」（Knowledge by logical definition），亦可以說是自某種永恆的類型下觀認事物得來的知識，蓋界說

卽所以表示一物之類或永恆的本性。而混淆的不正確的知識卽是「由身體的感受得來的知識」(knowledge by bodily affection)，此種知識又叫做自泛泛經驗得來的知識，乃由於身體的感官與外界接觸所得的片斷的混淆的印象，及所發生的偶然聯想或想像。換言之，此種知識乃是「不依理智的秩序」(Without order to the intellect) 或「未爲理智所決定」(not determined by the intellect) 而得來的偶然的被動的感官知識。(參看致知篇第二十八節及倫理學第二分，命題十四至命題四十七。) 也可說是未讓邏輯界說以推論得來的有普遍性有必然性的知識。用康德的話來說：卽是未經意識之自立法度，不自先天的原則得來的知識。再約而言之，此種知識之所以非真知，非純科學的知識，卽因其係未受過數學的洗禮，不以數學方法爲模楷而得來的知識。

至於康德所謂「先天邏輯」，更是充滿了自數學，特別自伽利略牛頓的數學物理得來的教訓。康德的道德學說，一言以蔽之曰，「本通則以行爲」(to act according to maxims)，康德的邏輯學說，一言以蔽之曰，「依原理以求知」(to know according to principles)。行的方面，以人人應當遵行的無上律令爲準則，使自己的意志，遵守自己制定的律令，而形成純義務的道德。知的方面，依知性的純概念或先天原則以組織感官經驗，使經驗遵循先天的範疇，而形成科學知識，[illegible]。

為倫理道德通則（Ethics）之必然自明，有似數學之公理（axioms）處，西吉微克（Sidgwick）於他的倫理學方法論中討論直覺主義時，已有發揮，茲不贅述。至於康德之應用數理的基本概念和原理，以形成他的先驗邏輯理論，和新知識學說，更是顯然。試看康德所指出伽利略等人的實驗所給予吾人的教訓：「當伽利略試把他自己選擇的某種重量的那些圓球由斜的平面往下滾時，或當陀里拆利使空氣擔載他預先所決定的與一定容量的水柱等的重量時，或當晚近斯托爾由於某種原料的抽出或加入，使金屬變成石灰，或使石灰變成金屬時，他們實給一切自然科學家以新的光明。因為他們可以認識，如何理性只能理解依它自己的規律所產生的東西，如何理性可以據判斷的原理，依規定的律令進行研究，並且如何自然必須答覆理性所提出的問題，而不是理性好像被自然用繩索牽着鼻子走似的。因為，不然，只是偶然的觀察——不依預先規定的計劃而得的觀察，決不能組成一必然的律令，而此種必然的律令卻又為理性所追求所必需的。理性一方面須緊握着其原則，唯依此原則一致的現象方可認作自然律令，一方面又必須本其依此原則而設計出的實驗以研究自然，如此庶理性可受自然的教訓，但并非如學生的性質，事事唯教師之命是從，而乃居於欽命的審判官地位，強迫證人回答他所提出的問題」（理論衡第二版序言。）這足見康德自伽利略的實驗所得到的「依原則而認知」的根本教訓了。蓋康德根本認為邏輯與經驗，

原理與實驗應聯合而不可分離。就二者關係言，理性爲主體，爲立法者，經驗爲對象，爲須遵循立命者。既不離開經驗而談抽象的原理，致陷於空洞，亦不離開理性而談經驗或實驗，致陷於盲目，以達到「以邏輯駕馭經驗，以經驗詮釋邏輯」的眞知識或科學知識。

把握上面兩點：（一）不問目的，但問本性，（二）據界說以思想，依原則而認知，便算把握住邏輯的本性，認識着邏輯的根本精神。而此兩種特點皆出於數學，且爲斯賓諾便和康德邏輯思想的核心。我們現在要研究邏輯，其正常途徑自亦不外採取此種出自數學的方法。（現代德國現象學派胡塞爾所倡導之邏輯，保持先天方法，注重本性的體認，似爲現代最能承繼并發揮康德斯賓諾莎的邏輯思想者，可惜中國很少人涉獵到這方面。）能依此種方法以治邏輯，方可達到一種既非抽象的形式邏輯，又非只是求片斷的偶然的知識的經驗方法，而乃是可以昭示我們的真理的本質，幫助我們把握實在，幾得普徧必然而有系統的科學知識邏輯。必定要這樣的邏輯纔眞正當得我們篇首所謂精神的產業 和精神的工具。

麟按篇中討論形式邏輯一段，誠不免失之偏激。（下棋與戰術之喩，乃本英國現代哲學家席勒(F. C. S. Schiller)批評形式邏輯之說。）我之本意乃在注重形式與內容不可分。所謂格物窮理，即是由內容以求形式，並用形式以爲整理內容的艱苦遴選的過程 且以爲

欲知科學方法，須實地實驗觀察，研究自然科學或社會科學。欲知分析方法，須精讀用分析方法寫成之哲學書，如康德休謨之著作。欲知隨何方法之用於哲學，須精讀笛卡爾斯賓諾〇原書。未有專讀科學方法的概論書籍，專讀形式邏輯教科書，卽可謂已得科學之實質，已養邏輯訓練之能事者。此卽從內容求形式之法，與專從形式着手者，似異其趣。至於形式邏輯之有其訓練思想的價值，且已脫離哲學而獨立成一專門學問，固所承認而贊許之者。

六　辯證法與辯證觀

辯證法自身就是一個矛盾的統一。辯證法一方面是方法，是思想的方法，是把握實在的方法。辯證法一方面又不是方法，而是一種直觀，對於人事的矛盾，宇宙的過程的一種看法或直觀。眞正的辯證的思考是異常之難的，比科學的實驗、歸納、演繹都較爲困難。因爲這需要天才的慧心，邏輯的嚴密和純思辯的訓練。在哲學史上眞正善於應用辯證法的哲學家乃是不世出的天才。眞正的由親切的體驗，活潑的識度，能夠對於宇宙和人生提出一種辯證的看法，能夠切實觀出宇宙間事物的內在的必然的矛盾，並見到其矛盾中的諧和，對立中的統一，也非有能靜觀宇宙的法則，置身於人世變遷的洪流中，而又能深察其變中之不變，不變中之變的軌則的慧眼不爲功。大概講來，哲學家，特別一元論的哲學家（一元論的一，乃統一之一，非單一之一，譬如，只重物不重心，或只重心不重物，都不是哲學上所謂唯心唯物時的一元論。所謂一元係指對立的統一，複多的統一或辯證的全體言）非於衆多事物之中，任意標出一項，而偏執的推尊之，便可叫做一元論也）。當他思想、辯難、析理時，大都難免不用辯證的思想方法，嚴格講來，可稱爲「矛盾思辯法」。辯證法就是思辯法，也就是思辯哲學的根本方法。常常有人一方面在高談辯證法，而一方

斷又反對思辯哲學，這顯然是由於這些人既不知道什麼是思辯哲學，又不知道什麼是辯證法。譬如實驗主義哲學家杜威，雖可算作注重實際理論、經驗、實行，和注重行動以征服自然改變世界的哲學家了。但有人批評杜威，說他表面上雖倡導實驗主義，而他實際上所用的思想方法乃是辯證法。杜威答道：「沒有人可以讀關於哲學的書而不了解辯證法的」。至於辯證觀，嚴格講來，祇能稱爲「矛盾統一觀」，乃是出於生活、體驗（特別精神生活的體驗）。理智的直觀，每爲大詩人、小說家、戲劇家、政治家、宗教家所同具。且每於不意中偶然得之。此種辯證的直觀，既是出於親切的體驗，慧眼的識察，每每異常活潑有力，絕不是機械呆板的口號或公式）。足以給他們對於宇宙人生一個根本的看法，且足以指導他們的行爲，擴大他們的胸襟。而哲學家的特點，則在於不單是從精神生活或文化歷史的體驗中，必得到了這種辯證的直觀或識度，且還須根據明辨，用謹嚴的辯證方法，將此種辯證的直觀，發揮成爲貫通的系統。

我在上面已約略指出，辯證法爲哲學家所用的方法（只有精粗巧拙之別），而辯證觀則每爲哲學家與大詩人大政治家所共有，而有些附於支離繁瑣的哲學家，有時只知道用一點枯燥無味的辯證法，卻反而失掉了與詩人政治家共有的健康遠大的辯證觀。辯證觀之見於詩詞戲劇者，以德國詩人的著作中最多。德國大詩人歌德的生活，即可以說是最美滿的辯證

出矛盾的諧和，辯證的統一，甚至有人說黑格爾的辯證邏輯就是浮士德式的辯證的人格之邏輯的寫照，在「浮士德」的「獻詞」裏，歌德開首就以他個人當下的經驗，表示出「遠者近，近者疏」的辯證觀。他的意思說，當他寫「浮士德」詩劇時，近在眼前的東西反覺疏遠不相干，而那幽深遼遠的事物，倒反而親近活現於意識之前。同樣「疏者親，親者疏」；「恩者仇，仇者恩」的辯證觀，構成了席勒許多戲劇的題旨。譬如在「聖女約安」一劇中，他寫約安女郎如何為舉世不相識的人崇奉為神聖，但反而被她親生的父親控告為妖孽。又如他寫許多爭戰求生的士兵，皆被約安殺死無赦。而有一忠貞求死的敵將，反而被約安釋放，不惟釋放，反而對他發生愛情。這都是在描寫出「求生者反得死，求死者反得生」，或「死以求生」的辯證邏輯。這只能叫做辯證觀，不能叫做辯證法。類似這種的辯證觀，中國詩人中也一樣的具有。譬如由山谷挽司馬君實的詩，有「惟深萬物表，不令四時行」二句，即可以說是代表為司馬溫公的辯證式的人格寫照辯證觀。蓋深代表對立，亦即內與外對立，不令與行對立，亦即靜與動對立，令淵深而為的萬物之表，不令而因時運行，即包含有內外動靜之矛盾的諧和的辯證觀。其實此兩語已將老子「無為而無不為」孔子「天何言哉，四時行，百物生」，及諸葛「寧靜所以致遠」等語所包含的辯證觀表示無餘了。又如李太白古風五十九首中有「前水非後水，古今相續流；新人非舊人，年年橋上遊」等

名句，亦即是辯證觀很美的抒寫。四句中：一三兩句言變，二四兩句言常，本旨實所以指出變中之常；一三兩句言異，二四兩句言同，本旨實所以指出異中之同。這都很足以代表對於宇宙人生的過程之偉大的根本的辯證的直觀。

在上面我想我已充分說明了什麼是辯證觀或矛盾統一觀了。我特地舉出大詩人的辯證觀作例子，以表示辯證觀之普遍性，非哲學家所能包辦。至於哲學史上如希臘的赫拉克里泥士，如中國的老子，都可以說是最早提出辯證觀的哲學家，但不能說他們有辯證法。因為有辯證觀的人，不一定用辯證法。而最初創出辯證法的人如希臘的芝諾，中國的別墨一批人，卻又沒有辯證觀。我們已約略知道了辯證觀的大旨，請進而討論辯證法的性質。

第一，辯證法最原始的意義，卽是以子之矛攻子之盾的辯難法。是在東方辯論的時候，盤詰對方，使對方陷於自相矛盾因而推翻對方的論據的辯論方法。大概在百家爭鳴，辯士競起的時代，這種以子之矛攻子之盾的方法，特別易於為許多人採用。這個辯論法的特點，是專精對方的理論，反而贊助自己的說法，於辯論時占對方的便宜。以對方的理論作前提（卽是不一定以真的理論作前提而辯論，而專以對方所承認或所提出的理論作前提而辯論），加以無窮的詰問，使對方陷於矛盾不通之境，以批其頰，自毀其立場而後已。故這種辯難法有時又叫做窮詰至不可通或窮詰至不可能之法。這個方法誠是辯論的利器，

而當爲哲學家所採用，但每每只是以口舌取勝，不能令人心服，且亦只能提出疑難，而不能揭示客觀的眞理。換言之，這是形式的，外表的，抽象理智的，消極的辯難法。此法一經濫用，便會流於詭辯與懷疑。柏拉圖在其「共和國」一書中，一方面發揮辯證法之眞妙用（詳後），一方面亦指出誤用或濫用辯證法的種種危險：第一，濫用辯證法，使人不守倫範，不重法律，鄙視辯證之理，妄謂善惡不分，榮辱無別。換言之，此法年青人習之，足以令其對道德法律懷疑。第二，青年人一經得辯證法之味時，每每只知以口舌取樂，爭勝，取巧，而日以駁倒對方爲能事，不相信任何東西，甚至不相信哲學。總之，希臘之諸式的辯證法，與中國別墨式的辯證法，皆有陷於詭辯與懷疑的趨勢，乃歷史所昭示的事實。從眞正系統的哲學家，大都對於此種辯難之法，引爲詬病，而嚴加排斥。所以眞正辯哲學所採用的辯證法，與此種有詭辯懷疑意味的辯證法，實有苗莠朱紫之別。蘇格拉底，柏拉圖以及黑格爾的辯證法，乃是從具體內容的理性方法，而非 象外表的智巧辯駁。是推究眞理之內在矛盾的方法，而不是站在外面去攻擊抵隙的方法。是要積極地求客觀眞理的方法，而不是消極地作一辯難使人無所適從的方法。

第二，辯證法乃是致調道德的方法　這個道德的辯證法乃單指蘇格拉底的辯證法而言。蘇格拉底成爲一個致訓青年的道德大師，而他的妙處，在於採用辯證法以致訓青年的

道德。辯證法到了蘇格拉底手裏不惟得到了很大的發展，而且於技術上也得了非常平實而廣大的妙用。據以專門研究蘇格拉底著稱的德國柏林大學邁爾教授說：「蘇氏的辯證法，目的在於領導人得到真德知識，喚醒人的道德意識，發展道德的人格。而當時的詭辯家的目的乃在於使人成爲善於修辭之演說家，能在法庭上辯論 在政治上競爭，處處可以占便宜。而蘇氏則注重與人有親切的談話，反復的盤詰，不在於使人善辯，而在於使人關懷反省，成爲有道德修養的人。他須與被盤詰的青年有親密的接觸，隨個人的見地、與思想性格，循循善誘，而卻以問導啓發。他每遇到一個青年，必很耐心地層層追問，使得對方暴露自己的生活和思想的過去與現在，毫無隱飾，全盤托出。然後蘇氏方進而根據對方自己所說的話以揭穿其知識上的矛盾和態度上的虛僞與不誠。而蘇氏自己本人自認爲無知，自己毫無成見。不提出自己的道德信條，以強人從已。亦不持己之所知以與對方辯論，但虛心徐徐詰問對方，使其自己陷於前後矛盾，自己推翻或修正他自己的謬見。蘇氏的辯證法的積極方面，即在於使對方之自知，蘇氏所謂自知，實即自知其無知之意。蘇氏認爲自知其無知，摒除成見，赤然新立，亦爲另作新人的初步 爲回復真我，過新道德生活的關鍵，蘇氏的辯證法不是消極地使人喪然若失，一無所可，無所適從。乃欲使人自己去尋求和保存之知，且昭示人此種德性之知是可用辯證法的啓發而尋得到的。據說這種用辯證法

以教訓道德的方法，須有學問德貌威嚴之人，而兼以虛懷若谷，和藹誠摯的態度，方可收感動人啓發人自悔前愆，改過遷善的效果（按普通哲學史大都從理智方面認爲蘇氏的辯證法爲詰問對方以達到道德概念之正確的界說的方法。至於注重體驗與行爲方面的意義，而確定蘇氏的辯證法爲教訓道德的方法，則唯有黑格爾於其哲學史中，略有提示，而邁爾教授於其巨著「蘇格拉底」一書中，方有較詳明之發揮。此段所說則根據邁爾原書「Heinrich Maier: Sokrates pp. 358—381」論蘇氏的辯證法一章）。

其實，中國正宗哲學家中，最善於用辯證法以盤詰人，而且用得最平實的人，莫過於孟子。而孟子的辯證法，本質上毫無疑義的，即是教訓道德的方法。最顯著的，如在孟子與齊宣王一長篇對話裏，最足以見出孟子用種種方法反復盤詰，以教訓齊宣王的道德，以喚醒齊宣王潛伏着的仁心，而促其躬行仁政。與蘇格拉底啓發式的辯證法，根本上實並無二致。孟子首先從齊宣王過去生活中以羊易牛的軼事，加以詰問，促其反省。使齊宣王自已莫名其妙，自覺陷於矛盾道：「是誠何心哉？我非愛其牛，而易之以羊！」及他提醒了齊宣王這種不忍之心，就是可以王天下的仁心後，又進而指出以「興甲兵，勞士民」的方法，而欲王天下，實無異於「緣木求魚」。揭穿了齊宣王「所欲」與「所爲」間的矛盾，亦卽目的與手段間的矛盾，而促其體察反省，改弦更張。這就是孟子教訓道德的最妙的，

典型的辯證法。這種辯證法，管子裏雖仍包含着以子之矛攻子之盾的意思，但此法既基於對於對方生活性格的親切體驗，復加以教訓壞德的熱忱，尋求真理的誠意，便與只求以口舌取勝的矛盾辯難根本不同，故孟子不承認他「好辯」。在我們看來，孟子與蘇格拉底都不能說是好辯，他們所用的辯證法與詭辯式的和論辯家的辯證法均根本不同。他們不是「好辯」，他們乃是應用辯證法作明道衛道，調適道德不能自已的神聖工作。

第三，辯證法是求形而上學知識的方法。這是特別指柏拉圖所謂辯證法而言。辯證法到了柏拉圖手裏，所入辯難和盤詰對方的意義已經絕少，而發展成為正當的求先天的哲學知識的純思方法了。茲試分爲三層略加說明：（一）辯證法是求對立的統一或複多的統一之法。所謂統一體，即形而上之理，即我們所謂一元的本體。在「斐都士篇」中，柏拉圖所謂辯證法僅爲雙方而討統一觀點」，已隱約提出辯證法之爲矛盾中求統一，由調解正反的對立中而求合的意思了。在「辯士篇」和「非利布士篇」中復謂辯證法爲「多中見一，一中見多之藝術」，或爲「由一概念，統貫萬殊，由萬殊中而抽出統一概念之方法」。這很明白地說，辯證法是觀認萬殊爲一理，一理統貫萬殊的方法了。就此法之爲多中見一言，可謂爲格物（多）窮理（一）；就此法之爲一中見多言，可謂爲以理格物。（二）在「筵話篇」中，則注重辯證法是由地上到天上，由自然到神學，由相對到絕對的

精神歷程，換言之，亦卽是由形而下的現象界到形而上的眞如界的歷程。這個歷程，非一蹴可幾及，乃是經過許多修養和艱苦磨鍊的階段，方可達到的。譬如，就達到純眞之美的歷程言，就須經歷下列種種階段：「由自然美到美的形體，由美的形體到美的行爲，由美的行爲到美的靈魂，由美的靈魂到美的絕對理念」。這個意義下的辯證法也可以說是由用求體，棄俗歸眞的純思方法，或精神生活的歷程。在這裏辯證法已兼含有求美求眞的愛的仰慕，精神生活，與純理的思考方法了。（三）在「共和國」一書中，柏拉圖已不僅認辯證法爲方法，而認之爲一種很高深的學問，而爲理想國中的哲王所必須研究的專門學問，他叫做辯證學。辯證學其實卽是形而上學。他說：「辯證學用科學的假設爲階梯，爲出發點，以達到第一原理，本性，而不求助於感官事物。辯證學爲唯一不須假設，而自求堅實基礎的科學。此門科學可以打開靈魂之眼，使向上看」。又語：「辯證學用純理智以發現絕對，以達到對於絕對善之認識」。柏拉圖所謂辯證學，我們參考他晚年的著作，和許多柏拉圖註家的解釋，卽是以理推理，以理釋理，研究純理念或純範型間的有機關係，使成系統的理則學或形而上學。總結起來，我們可以說，柏拉圖的辯證法比起芝諾式的辯難法和蘇格拉底式的啟訓道德的方法，內容都最豐富，最爲深邃，但也最難理解，最難運用，爲比較易於淸晰了解起見，分門來，我們可以說柏拉圖的辯證法包含三層意思。

第一，辯證法就是求形而上學知識的純思方法，由可見的事物，加以反省，以求不可見之理，由對立的複多的事物，加以調解貫通，以求統一的諧和的根本原則。第二，辯證法是指追求或愛慕形而上的絕對善或美的理念的精神歷程而言，亦即指超世俗脫形骸的精神生活而言，第三，辯證法即是辯證學，亦即形而上學，乃指專門研究純粹理念間的邏輯的有機的關係或理念界之系統性的學問而言。

還有一點須得說明的就是柏拉圖求形而上學知識的辯證法與蘇格拉底教訓道德的辯證法並非根本反對，亦非各不相干，而前者乃正是後者的必然的發展。蓋蘇氏的辯證法偏重於「破執」，破除矛盾，使人自知其無知。而柏氏的辯證法，則注重由破執進而「顯真」，顯示矛盾的統一，絕對的真知。蘇氏的辯證法究極仍在啓發人心中本明之理，本善之性，以爲道德修養作基礎。今理與性皆屬形而上者，是雖然已啓示求形而上學知識的辯證法的端倪了。至柏拉圖的辯證法亦復包含有「以子之矛攻子之盾」的原始意義在內。不過芝諾與辯者用以矛攻盾的方法來與人辯難，駁倒對方，而柏拉圖則用以矛攻盾的方法來破除有限事物之對立，片面思想之偏執能了。因爲破除矛盾，調解對立，仍是柏拉圖辯證法的核心。蓋現實界的矛盾，須從理想着眼以求調解，有限事物的矛盾，須從無限理則着眼以求調解，現象界的矛盾須從本體界着眼以求調解，部分間的矛盾須從全體大局着眼以求調

解，求從支節有矛盾須從根本源泉着眼以求調解。這就說明了柏拉圖辯證法所以成爲求形而上學的知識的方法的根本原因了。所以他說：「辯證法可以打開靈魂之眼，使向上望」，也就是說辯證法足以破執顯真，使心眼開明，向着理想界，本體界，無限理則，根本源泉，或全體大局仰望，以超出形下事物之矛盾也。

第四，黑格爾的辯證法。辯證法到了黑格爾可以說是充實發展燦爛到了極峯。柏拉圖可以說是奠定了辯證法的規模與基礎，而黑格爾可以說集辯證法之大成，盡辯證法之妙用。柏拉圖的辯證法所包含的一層意義，黑格爾皆推行承紹擴充而發揮光大之。黑格爾的辯證法與柏拉圖的相同，亦是破除有限事物的矛盾以達到有機統一，絕對理念的方法。黑格爾的「精神現象學」一書，很詳盡他具體地證明或描述精神生活的歷程是辯證的，是自求超脫矛盾進展的。黑格爾的邏輯科學或理則學就是柏拉圖所謂辯證學之別名，因爲黑格爾的邏輯科學就是辯證邏輯，也就是形而上學。所以中國有許多人說黑格爾的辯證法與柏拉圖的辯證法根本是兩回事，乃是不明哲學思想發展的過程的說法。至於黑格爾的辯證法超過柏拉圖的辯證法的地方，亦可分幾方面說：（一）柏拉圖尚未確立正反合三週的辯證格式，而正反合的架格遂彌漫於黑格爾的系統中，成爲黑氏系統的骨幹經脈。此層一方面使黑格爾的系統比柏拉圖更嚴密，但一方面亦使得黑氏系統更顯得機械。至少不[illegible]

體驗純真，超越感覺[illegible]理念世界精神。（二）柏拉圖辯證法重在[illegible]超越矛盾，解脫現象世界之汚濁混亂。而黑格爾則認為矛盾即客觀地存在於事物之本身，且之謂內在矛盾或自相矛盾，而且事物自身亦在不斷地自己陷於矛盾，自己解除矛盾的動的過程中。換言之，自己否定自己的原則，乃是黑格爾辯證法中的新成分。（三）黑格爾異於柏拉圖最主要之點，則為柏拉圖的辯證法與文化歷史無何關係，而黑格爾的辯證法乃是文化歷史發展之命脈。柏拉圖的辯證法注重超越經驗中　矛盾，黑格爾的辯證法注重解釋經驗中的矛盾。柏拉圖只求超出現實事物的矛盾之關，而發入縹緲的理想世界以求安息。黑格爾則力求分析考察現實事物所以陷於矛盾偏蔽之原因，而尋出其自己解除其矛盾之必然途徑。換言之，柏拉圖的辯證法是超越的，而黑格爾的辯證法則是亦超越。亦內在的。柏拉圖的辯證法是純理性的，而黑格爾的辯證法則是亦理性的，亦經驗的。

要了解黑格爾的辯證法，實非易事，要在短短的篇幅中加　深切的紹述，更是不可能。綜合近幾十　來，各國新黑格爾學派以及最近德國的黑格爾復興運動的哲學家的意見，對於黑格爾的辯證法，大約有兩點主要的新認識：第一，大都認為黑格爾的辯證法是一、天才的直觀，有藝術的創造性。第二，黑格爾的辯證法，不是抽象的形式的理智方法，而是忠於經驗事實，體察精神生活，欣賞文化價值的理性的體驗。

意大利的新黑格爾派哲學家克洛齊（Croce）於其所著「黑格爾哲學中之生的成分與死的成分」一書中，力言「應該把黑格爾當作詩人來讀」。「從康德到黑格爾」的著者德國克洛那（Kroner）教授，謂：黑格爾是最大的非理性主義者或超理性主義者，也可以說「黑格爾是理性的神秘主義者」。此語頗博得現代許多黑格爾學專家的贊許。蓋最近的趨勢皆欲糾正前此認黑格爾為純理性主義者或泛邏輯主義者的偏誤也。至對於此點發揮得最透徹者，當推柏林大學哈特曼（N. Hartmann）教授。茲摘譯哈氏名著「黑格爾」一書中數段，以見一般：

「辯證法的天才，完全可與藝術家的天才相比較。此種天才是很少有的，且亦不可倣效的。辯證法的定律是沒有確定的認識的，但又是具有律則性的，強迫的，不停息的，有必然性的。——一切皆如藝術家的創造。……辯證法決不能成為公共財產。它永遠是天才者的優利。我們雖可研究它，但不能模倣它，（頁十八）

「無論在任何情形下，我們也不能否認辯證法中有曖昧不明處，神秘莫測處。此點係出於天才，雖可修養，但難於模倣。它實是一種特有的原始的內心洞觀。而且是一種高遠的洞觀。能於事物之不同的方面看出其進展的矛盾的諧和，且於矛盾中又能見到其聯繫成統一。最顯然的就是那辯證法大師自己也不能說明辯證法的秘密。他們

常當妙用此法，但又不知其所以然。一如藝術家之創造藝術品而不自知其所據以創造的定律。我們如果要想說明辯證法，分析和理論皆無濟於事。即勉强說出幾條概括的原則，亦決不會深入完備。但每當別的方法窮盡時，則辯證法方顯得有神奇的功用。因此之故，辯證法不是一般的科學方法，其可教性亦有限度」（頁一五九至一六〇）。也許哈特曼有意將已成爲口頭禪的辯證法特別說得神奇艱深些，但這個是精研黑格爾哲學的人，自知其無知的供狀，至少可以促耳食兩三條機械定律便自以爲精通辯證法的人之反省。哈特曼此處雖然指出了辯證法是一種洞觀或直觀，所可惜的，他未曾將辯證觀與辯證法分別清楚。但無論獲得辯證觀也好，運用辯證法也好，都需要藝術式的創造天才，非可勉强襲取的。

至於注重黑格爾的辯證法之體驗方面，認辯證法爲把捉或理解精神生活的方法也是重新解釋黑格爾的顯著趨勢。美國新黑格爾主義者魯一士（Royce）特別指出黑格爾精於對人類意識生活之客觀的辯證的分析，且宜稱辯證法爲「感情的邏輯」，意謂人類感情生活（廣義言之，意識生活或精神生活），皆有其矛盾發展的理則，而辯證法正由於對感情生活之深切體驗，而用以解釋此種生活的邏輯方式。英國新黑格爾主義者鮑桑葵（Bosanquet）亦稱辯證法爲「愛情的邏輯」，此蓋指柏拉圖意義的愛情而言，所謂愛是人之性靈所特有

的功能，乃是指對於至美之眞之仰慕，而力求與其所仰慕之對象合一的過程而言。而辯證法正是此種愛美或愛智的精神生活的理則之寫照。重新校訂黑格爾全集出版，德國近來黑格爾復興運動的有力人物繼生氏（Georg Lasson）之著有「歷史哲學家之黑格爾」一書，力言黑格爾博涉世界歷史，先爲歷史哲學家，後方進爲純粹哲學家，其意亦在指出黑氏之注重歷史文化方面之經驗事實，與注重自然或抽象概念之哲學家不同。哈特曼教授亦充分表示出辯證法之經驗意味。他說：「黑格爾的辯證法並不是一種演繹。…… 其目的乃在隨理一種對於客觀內容的親切接觸，」他又說：「辯證法是體驗沉浸於對象的結構中，順隨著各分子的變化，以全體之力周遍運動於各部分，而破除分別與孤立的形而上的在先」。且進一步說：「從黑格爾的「精神現象學」看來，辯證法很少是方法的問題，而其本質卽在內容裏面。黑格爾之所以成爲辯證法大師，並非基於其方法意識，而乃由於他之特別忠於客觀事實，盡沉浸於客觀事實。由於忠於事實，而且卽由事實自身所發揮的型式，就是辯證法」（見上引氏所著「黑格爾」一書頁一七〇以下）。

綜觀以上各說，我們可以明白，辯證法之所以難於了解，卽因辯證法自身卽是一種矛盾的統一，辯證法一方面是求形而上學知識的思辯方法或理性方法，但一方面忠於客觀事實的經驗方法或體驗方法，它是理性方法與精神生活的統一。蓋黑格爾認爲形而上學的

矛盾進展的洞觀（The vision of dialectic，注意此處用洞觀二字，是見辯證法在某意義下，只是一種觀，而非方法），能達到「矛盾」實為一普遍的不可抗的力量，無論如何穩定堅固的事物，均無法堅持性，逃出進展的」。所謂辯證的階段，即是有限的，決定的部分，自己揚棄自己而過渡到其反面的歷程，一無論何處，無論何時，只要有運動，只要有生命只要有任何事物在這現實世界裏實現着，則必有矛盾（dialectic）在那裏活動着。矛盾進展是一切真正的科學知識（注意：黑格爾認哲學知識為真正的科學知識。故此處所謂真正的科學知識並非指普通所謂自然科學，數理科學或社會科學的知識而言）的靈魂。有限事物的限制或矛盾，並非僅是來自外界，而乃基於自己的本性，自己乃是揚棄自己的原因，由於自己的行為。「自己過渡到自己的反面」。以上就是消極理性之所昭示。（二）相反相成觀，在思想的階段，或積極理性的階段，便可見到有限的或決定的事物之相反中的統一。也就是說認一事物之全體中所包含的肯定，與變化中所包含的永常。換言之，凡由異中見同，由分中見合，變中見常，從衝突中見諧合，皆積極理性之功能也。這種矛盾統一的真理（與抽象的或形式的真理不同），又叫做思辯的真理。黑格爾說：「思辯的真理在某意義下與宗教經驗中所謂神契主義，固有些相似的地方。就神契的之與思辯的為同義而言，皆是指知性的分別作用所認為孤立反對的概念之具體的統一而言，世界之所以可以稱為神

矛盾進展的洞觀（the vision of the whole，注意此處用洞觀二字，足見辯證法在某意義下，只是一種觀，而非方法），能見到「矛盾」皆爲一普遍的不可避逃的事實，無論如何穩定堅固的事物，均無法擺脫，逃不了「否定」、所謂穩定的階段，便是有限的、決定的部分，自己揚棄自己而過渡到其反面的歷程，一無例外，無論何時，只要有活動，只要有生命只要有任何事物在這現實世界裏實現著，則必有矛盾（contradiction）在那裏活動著。矛盾進展是一切真正的科學知識（注意：黑格爾認哲學知識爲真正的科學知識。故此處所謂真正的科學知識並非指普通所謂自然科學，數理科學或社會科學的知識而言）的靈魂。有限事物的限制或矛盾，並非僅是來自外界，而乃基於自己的本性，自己乃是揚棄自己的原因，由於自己的行爲，自己過渡到自己的反面」。以上就是消極理性之所昭示。（二）相反相成觀，在思想的階段，或積極理性的階段，便可見到有限的或決定的事物之相反中的統一。也就是說認識事物之全體中所包含的肯定，變化中所包含的永常。換言之，凡由異中見同，由分中見合，變中見常，衝突中見諧合，皆積極理性之功能也。這種矛盾統一的真理（與抽象的形式的同一理不同），又叫做思辯的真理。黑格爾說：「思辯的真理在某意義下與宗教經驗中所謂神契主義，頗有些相似的地方。就神祕的之與思辯的爲同義而言，皆是指知性的分別作用所認爲孤立反對的概念之具體的統一而言，世界之所以可以稱爲神

祕的或神契的，卽因爲非知性的分別作用的範疇所能把握也。

以上所論可以說是基於理性，消極理性和積極理性的辯證觀。他自己也說這是一種洞觀，是一種有神祕意味的思辨的眞理。但是所謂神祕的並不是反理性的，不過此種由物之正面而究極到其反面，由物之對立而洞觀到其統一的直觀，非一般形式的分別理智作用所可了解罷了。但黑格爾所持的辯證觀，却又不僅是安於詩的或宗教的直觀，而乃是徹始徹終的具有嚴密系統和辯證法的發揮的。所以辯證觀與辯證法在黑格爾是合一而不可分的。我們且看他自己對於他所謂眞正的哲學方法或辯證法的宣言：

黑格爾說：「方法不是別的，卽是全體結構的純型式」。全體結構就是整個對象的豐富內容言，純型式是就此內容的內在法則或理則言。所謂辯證法或理則學不是別的，卽是就這變動不居的豐富的全體內容中，去發現其本身特有的理則規範或純型式。所以他說：「眞理不是鑄就的制錢，眞理不是沒有生命的公式，眞理乃是依其內在性質而活動着的」。因此要把握實在，非公式化的形式主義所能爲力。他力言抽象的理智只能給我們一些綱領節目，但不能供給眞實的內容，他最反對「鵠洞式的求知方法」。因爲這種方法只能劃界、分類、和規定抽象的格式。這種抽象的理智方法，只是從外面去觀看事物，而不從當前實物之本然的內容中去尋途徑，但欲求眞哲學知識「須放棄主觀的或外觀的觀點，而投

入對象之生命中，須把握住支配對象之內在的必然性，並須將此內在的必然性（即辯證的或矛盾進展的法則）表示出來。因爲如若沉潛浸潤於對象中，勿採取外表的概觀，忠懷深入於當前之材料中，虛心隨順着此材料所取之途徑，自然就可得到眞知識，內容與型式合一的，關於豐富活潑的全體的知識，自然就會揭示出來」。因此黑格爾總結起來說：「方法必須是理性的。而理性即是有機全體的節奏」。蓋因實事物乃是健動不息的。而在此健動不息之過程中，必有非動靜、剝復、正反的節奏。此節奏即事物內在的理則。所謂理性的方法即所以把握此健動不息的事物之內在的節奏或理則。所以黑格爾指出哲學方法的性質，應分爲二方面，一方面，方法與內容不可分，此即體驗方面，即方法的體驗，亦即實際生活。一方面，由內容的自身去決定此內容之發展過程的節奏。此即理性方面，亦即矛盾進展的理則。黑格爾又謂，「研究哲學須要經受理性思考或辯證思考艱苦的工作」。所謂辯證思考即是由正而反，而合，步步做到，全部照顧到，不偏於一面，不執着部分的思考。第一，不可用比擬的圖畫式的想像的觀念，以擾亂純理性思考的次序；第二，不可陷於形式的推理。因爲前者只是一種物質化的思考，不能解脫當前的偶然的感覺聞見的束縛。而形式的推論，雖貌似客觀，而實係陷於主觀，不能把握眞實內容。所以須放棄超出內容的自由，不可提出一武斷原則以指導內容，須深入內容裏面，貫穿內容全部，讓此內

發之本性指導其自己，而得其本來面目。研究一個對象，不可打破「辯證思想」（或思想之矛盾進展）之內在的節奏，亦不可武斷地提出一些別處來的不相干的觀念以擾亂之。譬如，同是否定或肯定，黑格爾指出有所謂形式的或外在的肯定與否定，和辯證的或內在的肯定與否定之別。形式的否定，只是從外面去否定一個對象的內容，說此物不是這樣，不是那樣，形式的肯定亦只是從主觀方面，尋找一些固定的範疇，去肯定一個對象的內容，說此物是如此，是如彼。殊不知「在辯證式的思想裏，否定亦屬於對象內容之內，而且是此內容之肯定的實質，和推動的原則。因為否定既是對於內容矛盾進展歷程的一方面或一階段，當然不是消極的虛無或缺陷，而和其積極與眞實的內容」。

這些是黑格爾對於辯證法的自述。上面這一大段的材料完全採自黑氏「精神現象學」一書的序言裏。此篇序言最關重要，據說是可以當作黑格爾全哲學系統的綱要看讀。因為主要的地方均係讓黑格爾自己說話，也許稍覺有費解處，但細玩辭旨，則黑氏辯證法的眞正精神和本來面目，自不難於言外得之。至於黑格爾如何地用其辯證法以分析意識生活，以疏理歷史事實，以推究哲學範疇，則只有留待讀黑格爾原著的人自己去心領神會。總結起來，我們可以說，黑格爾的辯證法本身就是一個對立的統一：是形式與內容的統一；是天才的直觀，謹嚴的系統的統一；是生活體驗與邏輯法則的統一；是理性方法與經

驗方法的統一。

七　斯賓諾莎的生平及其學說大旨

"Zu Sterben für die Wahrheit sei schwer-schwerer ist es, für sie zu leben." (Windelband)

「爲眞理而死難，爲眞理而生更難。」——這是文德班紀念斯賓諾莎逝世二百年時的演說辭。是的，斯賓諾莎就是隨時都有像蘇格拉底泰然飲酖，爲眞理而死的氣概，而且又凡事皆斯須不苟地爲眞理而生。他是爲尋得一個圓滿的生活而追求眞理，他是爲追求圓滿的眞理而認眞生活。朱熹說：「聖人與理爲一」，斯賓諾莎就是把生活與眞理打成一片的人。他以眞理爲生活的指導，以生活爲眞理的寄託。所以斯氏的生活和人格，與他的思想哲學，簡直不能分開，因此我們要了解他的學說，我們不能不知道他的生平。

提到斯賓諾莎的生平，給我們印象最深，而且最令我們感動。其崇高，其淒楚，其孤潔無瑕，其陶寫吾人情感，有似一齣古典的悲劇之感，就是他那三度放逐兩番隔絕的身世。所謂兩重隔絕者，就是就種族言，他是東方的猶太人，被歐洲人作爲化外的異族；就思想與宗仰言。他又被居住在荷蘭國安姆斯達丹城(Omsterdom)的猶太人集團驅逐出境，認爲不肖的敗類，禁止同族人與他來往。所謂三度放逐者(Thrice-exiled)，就是

（一）大批的猶太人（斯氏祖先在內）於一四九二年被西班牙驅逐至葡萄牙，（二）復於一五九三年由葡萄牙而遷流至以信教自由容忍異族著稱之荷蘭國的安姆斯達丹城，（三）斯氏個人復因思想信仰的特異而開罪於這兩度遷逐的猶太人集團，於一六五六年，被驅逐而離開安姆斯達丹。所以他爲一個被放逐集團中之被放逐者，也可以叫做三度放逐的人。他的遭遇實在是不幸中之不幸了。

斯賓諾莎之被放逐，是決定他一生命運的最大關鍵，那時他纔二十四歲。至於他之所以有甘做一無國無家拒教的孤棲之人而不辭的決心，就是因爲他要保持他思想和信仰的自由，不願意用道以阿俗。至於爲何他於二十四歲時思想便那樣堅卓特立，舉世非之而不惑呢？我們就不能不追溯他幼年的環境，教育，和其思想之淵源了。

斯賓諾莎 Spinoza 名巴魯克（譯言幸福，希伯來文作 Baruch，拉丁文作 Benedictus）生於一六三二年十一月二十四日。生長於安姆斯達丹城自西班牙及葡萄牙被遷流而來之猶太人僑團中。他的父親是一個安分的商人。他自幼就在當地猶太人所辦的學校，服膺猶太教經典。熟悉猶太先烈爲保持信仰的自由而流亡犧牲、從容就義的故事。當他十二歲時，曾親眼看見街市中有一個虔誠信天主教的猶太人，爲天主教人焚死；當他在火燄中時，猶口中仍上帝呼，我以我靈魂獻給你之輩語不絕。此種爲宗教信仰而成仁的壯烈行爲，實

深印不少斯賓諾莎的腦海，愈使他悟到信仰和思想的自由與獨立，須用生命去換取。

斯氏自幼思想銳敏，又遇著生平最得力的老師，更使他天才得充分發展，思想成熟很早。他初從與泰羅（Rabbi Saul Morteira）研讀希伯來文聖經法典，繼從以色列（Rabbi Manasseh ben Israel）學，進而研究許多中世猶太思想家的書籍，並學習法文。最後就樊恩登（Francis Van Den Ende）處學拉丁文，並得許多新醫學和物理學知識，且涉獵到笛卡兒的哲學。與泰羅是當時猶太集團中維持猶教人心的權威，起初極力誘獎他的學生如何的品學兼優，使十四五歲時的斯賓諾莎名滿全城的是他；後來認斯氏為背師叛教，作審訊斯氏的大會主席，堅持放逐斯氏的也是他。以色列的常識富，交遊廣，興趣多方面，為人又方正誠篤。據說他曾介紹斯氏與許多開明的基督教中人相見，且又介紹與荷蘭最偉大的畫家倫勃朗（Rembrandt）相見。斯氏開首習畫，當在此時。聞當斯氏死後，於其畫桌內發現一斯氏手繪意大利革命家某氏像。樊恩登是一思想很新而有無神論傾向的人，斯氏之精通拉丁文，略知希臘文，且通新學，皆此公之力。

斯氏既然自己穎敏好學，又加以如此良好的教育背境，所以他追求真理的興趣熱烈，獻身學術的志向愈決，必不能滿足他父親的願望，因為他父親要他從事商業。且以他那種銳敏的頭腦，又受過新學的洗禮的人，當然不相信教會中含有迷信成分的信條。不過因為

有父親在，許多違反正教的見解他都很少說出。但是及一六五四年他的父親去世後，他的災難就徐徐降臨了。首因他父親死後，他已出嫁的姐姐卽聯合起來同他爭遺產。他兩姐的意思以爲斯氏平日不聽父親的話、不信正教，似不應承繼遺產。且她家境甚苦，斯氏可以自立謀生，斯氏亦應將遺產讓與她。斯氏氣憤不過，乃訴諸法庭。結果他官司打贏了，繼承了遺產。他念其姊生計艱難，於勝訴後仍將全部遺產讓給她，自己只留一棚以棲身且作紀念而已。斯氏自己爲打官司以求「理直」，讓遺產以求「情安」，孰知他的不信正教和他的與胞姊訴訟的消息傳出時，致惹起人言嘖嘖，愈使他不理於衆口。但究竟斯氏有何異說，何以不信正教，尚無確切憑據。

恰巧此時有兩個好學的青年，來作虛心領教的神氣，前來向斯賓諾莎探聽他的異說的底蘊。他們問斯氏道：你的父親雖已死去，但你總相信他的靈魂是永不消滅，斯賓諾莎答道：聖經上並無靈魂不滅之說，「靈魂」之本義爲「生命」，生命斷絕，故靈魂亦隨之斷絕。他們又問道，那麼，你相信無有肉身，但可導人之靈魂升入天國之天使嗎？斯氏答道：天使亦不過世人腦想中之幻象，其實並沒有那回事。那麼，你相信上帝的存在嗎？他們又問。斯氏答以上帝亦並不存在於虛無渺茫之天國內，超越在外；上帝卽在自然裏，卽在形氣中（God is extended），是人可用理性去體察認知的。於是他們便算得了斯賓諾

莎三大異說的親口供：（一）不信靈魂不滅，（二）否認天使的存在，（三）認上帝有形氣。他們更張大其詞廣爲宣傳，遂使衆人皆認斯氏爲離經叛道之罪人。而且斯賓諾莎自與姊解發，說出這話後，即被入樊恩登學校，寄食其中，爲樊氏助教。但樊氏學校亦素有宣傳無神論的嫌疑，且斯氏加入後，更與其他開明基督教人往來，不復遵守猶太教人飲食方面的禁忌，更招同種族同教門的人之訾議。

當初猶太人集團中首要人，曾予斯氏以利誘，勸他勿宣傳異說，且至少外面須對於宗教儀式略取遵守態度，每年可給以津貼若干。但斯氏不爲所動。後又加以威嚇，謂不聽則將趕他出境，斯氏亦毫不畏縮。最後復召斯賓諾莎至衆猶太教長老之前，斯氏之老師莫泰羅爲主席，並傳集實明斯氏異說之證人，加以審訊，促其改悔。斯氏不惟不否認其異說，且當衆解釋辯護其說。於是他們遂決議姑暫放逐斯氏三十日，以觀後效。但三十日後，斯氏仍不悔過，於是一六五六年七月二十七日正式宣佈將斯氏永遠放逐。除責其估惡不悛，痛加咒罵外，並禁人與他言談往來，禁人幫助他或與之同屋居住，且教人勿得與他接近約四碼之遠，亦勿讀他所著作之任何文字。

斯氏被放逐後，只能遷往安姆斯特丹附近一小村叫做Ouwerkerk地方去隱居。住了數個月後，見衆人的忿怒已漸平息，他復回安姆斯特丹銷聲匿跡的住下，直住至一六六〇年

[illegible](一六六一年)。我們試想斯氏被逐之後,離群索居,一個孤獨貧窮,舉目無親,獨行無侶的人。這時他生活上有兩大問題呈現眼前:第一,如何解決他精神上的煩悶。第二,如何解決他個人的生計問題。他對於這一問題的解答,就是看破人生之虛幻,將世人所謂善惡,所謂毀譽,皆不足動心,只勇猛精進,以追求真理以獲得無上快樂。第二,對於他個人生計問題的解決,就是操磨擦鏡片的技藝,以自食其力。要知道他這幾年內,經過內心的衝突,精神的苦悶,而達到追求真理的決心,並可以看出他全部哲學的出發點,最好是參讀他「致知篇」篇首的自白。因爲此篇就是他新離開安姆斯達丹的苦悶環境而遷到萊茵堡那兩年內作的。他說:

及余親受經驗的教訓之後,方深悟得凡日常生活中所習見之事,皆屬虛幻無謂。因我確見得凡令我眩駭之物,其本身既無所謂善,亦無所謂惡,不過我們覺此心爲其感動能了。因此最後我乃決意探究世間是否有真正可以喚人人善,單獨地可以涵養此心,屏絕他物。這就是說,我要探究世間究竟有無是物,一經發現獲得之後,我便可以永有連續無上的快樂。我說最後我乃決意一如此,因爲初看起來,放棄眼前的實物,去追求那不可捉摸的至善,未免甚不值得。我明知榮譽與資財之利益,倘若我要專心致志於新的探求,我必得放棄這種種利益,假如真正的最高幸福在於榮譽資財那麼,我豈非交臂失之?但

假如人世的幸福不在於榮譽貧財，而我用全付精力以赴之，那我也不能如願以償。……故反覆思索之後，我確切覺得，若我能澈底下決心　放棄迷亂人心之（1）貧財，（2）榮譽，（3）淫慾快樂三者，則我所放棄的必係真惡，而我所獲得的必係真善。所以我知道我實到了生死存亡的關頭，我不能不強迫我自己用全力去尋求救濟，就好像一個病人與重病爭扎，不能不盡全力去尋求對劑一樣，因為他的全付希望只存在此一點。……而救濟之道不在愛好變滅無常之物，如貧財榮譽肉體快樂等，因愛好變滅無常之物，適足以使吾人嫉妒，恐懼，怨恨，簡言之，內心煩惱。而反之，愛彼永恆無限之物，則足以培養此心，長使此心愉悅，不容絲毫苦惱之闖入。

請看斯氏是如何　全副的決心與毅力去解決自然與慾，和人世的計較與理想的追求的衝突，而得到勝利呀！他竟把對於永恆無限的真理之追求與愛好，當作人世苦海的超脫和極樂世界的發現。

至於斯氏操磨鏡片之業以自謀生計，固有其實際的效用，亦有其理想的意義。好像為德臨死時，叫一聲："Mehr Licht"（更多的光明），雖他的意思只在叫侍者捲起窗幕，多見點光亮，但識者均謂為德臨終時老念不忘追求更多的光明，實具有深意，為他給世人的最後遺言。斷以斯氏謀生之一生之職業為磨鏡，[illegible]有象徵的意義，[illegible]

究竟人類需要更遠大，更廣闊，更[illegible]，[illegible]（Heine）[illegible]？

「所有我們現代的哲學家，也許常不自知覺地，斯賓諾沙所磨擦過的眼鏡以觀看世界。」（Alle unsere heutigen Philosophen Vielleicht ohne es zu wissen, Sehen sie durch die Brillen die Baruch Spinoza geschliffen hat）。他不是，把斯賓諾沙所磨擦的眼鏡來象徵他的世界觀嗎？我們亦何嘗不可以說他之磨擦鏡片，就要像印度的甘地之親手造鹽，親手紡紗，同有實際的經濟的需要，亦有理想的象徵的意義呢？

其實斯氏不僅把磨擦鏡片當作技藝，他並且曾以研究光學。他雖操磨鏡小技，亦不僅技術精巧著名，且以對於光學有研究著名。致引起物理學大家如Huygens的注意，且使當時學術界名流萊布尼茲聞名而致函斯氏討論光學，並寄贈他關於高等光學的論文，請求教正。不過，不論他的鏡片磨擦得如何好，他藉此而得的金錢報酬，究竟甚少。所以他仍得過清苦撙節的日子。有人查過他的賬單，知道他有時每天只吃三辨士的東西，有時每天也只費四個半辨士。而他又從不向人借貸。雖有朋友頗招待他吃飯，但他也不願常去。後來斯賓諾莎很忠實的朋友和信徒，名德福里（Simon de Vries），係安姆斯達丹城商人，於一六六七年臨歿時，欲以斯氏為其財產之繼承者，斯氏堅辭不受，乃歸其弟接受遺產，但德福里仍囑其弟每年付斯氏五百florins（每florin約值華幣二先令），斯氏因情不可卻，但亦

只允每年受三百Florins。足見其耿介的性格。此外斯賓諾莎因受當時荷蘭大政治家德惠特(Jan de Witt)之特殊知遇，自一六七一年起，復受德氏每年津貼二百Florins。所以斯晚年他已不感經濟的困難，用不着靠磨擦鏡片以自給，而他之終身磨擦鏡片，出於科學的興趣，其藉此種勞作聊以自娛的用意多，而迫於經濟的需要的原因少。但斯氏因生來體質就很弱，再加以平日磨鏡片時呼吸些玻璃灰末進氣管，更有損於健康，因此他竟於一六七七年二月二十一日死於肺病之下。時年尚未及四十五歲。斯氏本恃磨擦鏡片為維生之具，孰知此亦反成為他致死之由，命運之播弄人如此，也就不禁令人長嘆息了。

以上所敘，大要不外三點：(一)斯氏大膽說真話，不因利誘威迫便與傳統的猶太宗教信仰妥協；(二)被放逐後決意以追求真理為脫離苦海安心立命之究竟法；(三)磨擦鏡片之生活及其意義，以及斯氏一生之經濟狀況。此外斯氏生平重要的事蹟，大概都與他追求真理的生活或著作密切相關。茲以他所居住之時地為綱，以他著作完成之次第為項，分別敘述其概略。

一六六〇年至一六六三年斯氏住萊茵堡

奧登堡致斯氏書曾說過，斯氏的學識與品格好像有一種吸力，能使「頴敏好學之士，願與樂趣，輒愛親近」。而因他繼續講演，因而有不少的學友。而這些與他有親密過從的學

友，卻大都是些商人，醫士，或書賈等人。他的第一本著作「天人論」(Korte Ver-bandeling Vaun God, de Mensch, ende-zelfs Welstand) 大約就是當他在安斯特丹城時，與這些學生們講論過的，而他一到萊茵堡時便整理成書，復將稿本給他們研究討論。（不幸此書竟散失，不見於斯氏遺集中，直至一八六二年方發現出來，出版行世。）他們有似一個研究斯賓諾莎學說的團體，而以德福里爲領袖。所以斯氏於書末告誡他們勿輕於示人，因爲眞理決不會因領受的人少便失其眞理，繼此斯氏又進行他的「致知篇」(Tractatus deintellectus emendatione) 。目的在指出其[illegible]困心衡慮之經驗，深悟從追求眞理爲企求至善之究竟法，並昭示致知之方及眞理與實在之統一實性。可惜此文只是殘篇，並未完成.同時有一青年名Casearius的，特來從斯氏習哲學。斯氏以此人年青，情性未定,不欲授以自己之學說，乃授以笛卡兒哲學。不久後以幾何方法證明笛卡兒哲學原理二卷(Pricipia Philosophia Cartesiae)，復彙集他年來討論和思索所得之結果，成「形上學思想」Co-gitataNetaphipica 一小冊，作爲附錄，經友人之慫恿，復由友人邁爾，(L. Meyer 作序中明此書僅闡述笛卡兒思想，作者並不完全贊成笛氏之說，而自有其未曾發表之獨立思想。方於一六六三年出版，此爲斯氏生平用眞名出版之唯一著作。

一六六三夏至一六七〇年斯氏住烏爾堡(Yoorburg)

斯氏於一六六三年夏遷居至烏爾堡時，即着手寫他的倫理學一書，是年將第一編初稿寫成。至一六六五年間，且已將第四篇寫就。據說此 原名不叫作「倫理學」(Ethica)，而名爲「論天及人之理性的靈魂與最高幸福」(De Deo, anima rationali, summa beatitudine Felicitas)，因爲書中內容實包含(一)論天道，(二)論心性，(三)論德養三部份，而不僅限於倫理，其性質能與天人類論同，不過較系統，較深邃，且係用幾何方論證所罷了。但不知最後他何以又採用倫理學的書名。他本來可以即在此時將倫理學一書一氣呵成，但因種種關係把著倫理學工作拋開，原來此時，斯氏和荷蘭許多有關國政界很開明有學術興趣的領袖，如安姆斯達丹城的市長的德 Hudde 等，因烏爾堡距海牙很近，他又常常有機會與外交界人認識，最要緊的是他與政府要人和議會會長(Grand Pensionary)的德偉特結爲逆交。德偉特是主張教權與政權分開，提倡思想與信仰自由的大政治家。他對自己撰著文字以發揮政見外，並鼓勵斯賓諾莎著書討論宗教問題以爭自由，而贊助他的政見。因此之故，斯賓諾莎年受德偉特二百 florins 資助。而斯氏因(一)欲鄭精普通神學家的成見，使宗教信仰無礙於哲學之探討，(二)欲一洗刷世人對彼爲無神論者之誤會，(三)欲發揮言論思想應自由的理論，所以他於一六六五年着手著「政教究源」(Tractatus Theologico-Politicus)，直至一六七〇年方出版，因恐觸忌諱，未署姓名。但此書一出，輿

動全國，並遠及歐洲各國，在短時間內即五次再版。攻擊此書之論著遂風起雲湧，而各教會各法團要求政府取締此書的呈文亦層出不窮。但德偉特當政，此種守舊派皆不能逞，斯氏之書仍得銷行無阻。但德偉特之敵人皆知此書「為叛逆之猶太人及魔鬼在地獄中杜撰而成，且經德偉特之默許而出版的」，因此遷怒於德偉特，且又因內政，外交以及其他事件對於德偉特之怨恨，於一六七二年八月，鼓動羣衆將德偉特殺死。斯賓諾莎為時留住在海牙，聞德偉特之死，異常哀慟，且氣憤不過，立書一條告以攻擊羣衆之最下等野蠻舉動，意欲張貼通衢以伸正義。幸而斯氏之房東謹慎，將他鎖在室內，不讓他外出，不然，他恐反將因此遇難。

一六七〇至一六七七年斯氏住海牙

斯氏大概因徇海牙友人的要求，最後乃遷居海牙。當他住海牙時已成為名人。且時有政府要人如德偉特等出入其門。而他與人討論學術的通訊也愈為增多。魯伽士（Lucas）於其斯賓諾莎傳中，甚至謂斯氏乃當時海牙名勝之一，遊歷海牙的人多以一睹斯氏丰采為榮幸。當時法國與荷蘭鬪戰事發生，法國統帥為恭德親王（Prince Conde），兵臨荷境Utrecht。恭德親王見解開明，對於藝術科學哲學皆有興趣，聞說斯氏為笛卡兒哲學原理及政教研究論二書之著者，乃差人召斯氏入其營以資研討。斯氏一方面感於親王的一番好

意，一方面亦欲藉此機會以促成法國同荷蘭和議，乃於一六七三年五月應召到 Utrecht。但彼時恭德親王已因事返法國，斯氏在此亦甚受法軍官優待，候了數星期後，親王仍不能來，斯氏只得廢然而返。法人曾要求他著一本書獻給路易十四，但斯氏謝絕不為。那知海牙居民乘聽到他遊訪敵軍軍營的消息，疑他必有賣國行為，及斯氏回到海牙時，群衆喧譁不已，預備以石子投擊他。斯氏乃從容不迫，持之以鎮靜，群衆的疑團乃釋，因無意外的事發生。

斯賓諾莎的著書所播，不僅引起法國親王的召見，而更重要的卻是同年二月接到德國海德山（Heidelberg）大學請他担任哲學教授的聘函。此事的背景大約是這樣的：海德山大學在選侯王子魯德威(Prince Karl Ludwig)的封地內。王子為眷顧笛卡兒的伊利沙白之弟，思想開明，且注意文化學術之提倡。王子有一幕賓，人 Urbain Chevreau 常在他面前稱讚斯賓諾莎，有一天且曾將斯氏笛卡兒哲學原理一書誦讀了幾段與他聽，聽了後，他決定聘斯氏為哲學教授，乃命他的參議海德山大學教授 Fabricius 致函斯氏，徵求同意。斯氏以一有無神論嫌疑而被放逐的異族人，今一旦受德國知遇，聘為哲學教授，有啟朋講學的權威，自覺對此十分欣羨。不過聘函中有「君將有極端自由以從事哲學，深信君將決不致於濫用此種自由以動搖公共信仰之宗教」一句，卻使斯氏躊躇猶豫。他仔細考慮了六

星期之久，結果他只得回書婉辭謝絕，當閉戶潛修，不願公開講學，惹出風波。論者多謂斯氏此舉，旨為最聰明最妥當不過的辦法。假使彼當時承受此職，則（一）無神論嫌疑，和以政教究源作者之斯賓諾莎而公開講學，，必引起以衛道自居之各教會者國內激烈反對，使之不安於位。（二）即使萬一不遭攻擊，但次德法戰爭，海德堡即為法軍佔領，大學被解散，斯氏亦必被迫辭職。所以我們替他打算，亦以勿當教授較為得計。

此外，斯氏在海牙與萊布尼茲的關係也值得略為敍述。當一六七一年他們曾通過一次信，萊氏以所著關於高等光學的論文贈斯氏，斯氏亦以其「政教究源」贈萊氏。當一六七五年萊氏在巴黎，友人即力言萊氏之才，請斯氏以其倫理學稿本寄示。但斯氏對萊氏之行為，似有種本能的懷疑，不允所請。但萊氏於一六七六年秋，路過海牙，親訪斯氏時，斯氏之疑慮頓釋，曾出其倫理學稿本以示萊氏，彼此聚談多次，且談論甚久。及斯氏死後，萊氏亦曾趁先得讀其遺集，精心研究。自讀斯氏書後，他的思想為之根本改觀。論者甚至謂以萊布尼茲之多才，但他終身未擺脫斯賓諾莎之圈套，不過彼對人從不承認他同斯氏的關係，其書亦完全不道及斯氏，偶爾提到時，也含蔑視的意思。所以萊氏之對斯氏，似欠缺一點學者態度。

關於著作方面，斯賓諾莎於住海牙期間的最大工作，當然是於一六七五年將倫理學一

曾全部著成，且最後寫定。此後他除著手著希伯來文文法一書未曾完成外，復進行著「政治論」(Tractatus politicas)一書，他鼓吹民治，爭思想言論自由，求個性之發展與公共之和平的最後呼聲。惜此書僅寫至第十一章即輟筆。又當斯氏辭世前半年內，他曾攜倫理學稿本親往安姆斯透丹城一行，接洽出版事宜，但謠言四起，說斯氏著有一關於上帝的書付印　但其書目的在證明無有　帝的存在云云。因此有許多神學家，也許即此散播謠言之製造者，立即要求當局設法取締此書。所以斯氏不得不放棄生前印行他的不朽的名著計劃。總之，斯氏的思想超過他所生長的時代太遠，那時的世界尚沒有成熟到可以接受他的學說的程度！

但偉大的哲學系統，也好似古董藝術品一樣，經歷年代愈久，反愈顯光芒，其價值反愈高。譬如斯賓諾莎的學說，不惟不爲當時的人士所接受，即他死後，也復無聲無臭地埋沒了一百多年。直至一七八〇年前後，德國的大文學批評家雷興(Lessing)及思想家耶柯比(Jacobi)方漸次重新發現了斯賓諾莎。雷興稱：「除斯賓諾莎的哲學外，沒有別的哲學」，(Es gibt keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinoza)。因耶柯比與Mendelssohn(爲雷興作傳之人)通信公開討論雷興對斯賓諾莎之態度，而斯氏之名益彰揚於德國思想界。從此以後，斯氏與康德同爲支配德國哲學界相反相成的兩大柱石。所有後來德

派哲學家，獨無一不受斯氏的影響。費希德亦受斯賓諾莎影響，後方研究康德。謝林與黑很顯著的斯賓諾莎派人。而黑格爾且言：「作一斯賓諾莎派人，實爲一切哲學研究之真正的開端」(Spinozist ist Sein der Wesentliche Anfang Alles Philosophierens.)。至於神學家如雪萊馬哈（Schleiermacher）其宗教思想可謂亦出自斯賓諾莎。大文學家如葛德，一生曾數度研究斯氏學說，且其對於斯氏之深切的了解實與年俱進。英國浪漫詩人雪萊，曾擬翻譯斯氏的「政教究源」一書，拜輪亦允替他作序。雖終未成事實，但亦足見其興趣所在了。唯物論者如費爾巴哈，實證論者如赫胥黎，亦復自承認其受斯氏影響。最近三年前，美國波斯頓有一主教大肆抨擊「因斯坦相對論」，斥爲替無神論張目。有人因此致電與愛因斯坦詢其是否相信上帝。愛氏回電說「我相信斯賓諾莎的上帝」。——凡此種種例證，可以見得斯賓諾莎學說雖晦於當時，而實無時間性且無空間性，並可以滿足興趣各不相同的人的要求。

要了解斯賓諾莎的學說，我們不可忘記了斯氏祖宗僑寓所在的西班牙國中發見新世界的哥倫布(1436—1506)，和與荷蘭商務最密切的意大利國人，大物理學家伽利留(Galilei)(1564—1642)。哥倫布可以說是開拓物質世界的英雄，伽利留可以說是開拓物理世界的代表，而斯賓諾莎便是承襲此精神，更進一步開拓天理世界的先覺（天理指Divi-

Order of the Universe或斯氏所謂Natura Naturans「造物」。造物者「物造」Natura Naturata而言。造物指自在自知之理或天理，物造指自天理之必然性而出之儀象或分化。

原來歐洲自文藝復興以來，漸漸從那專斷的神權與專制的君權裏解放出來，向着（一）開拓新宇宙（二）作新人的方向邁進。所謂（一）新宇宙，是指地球繞着太陽走，不是太陽繞着地球走的宇宙。是吾人可以向西方出發，繞着這個圓形的地球一週，而能由西方歸來的宇宙。也是人可以離開傳統的信仰與習俗而渡海過洋到亞美利加洲去開墾新地，到極東的國境裏去搜求珍奇的宇宙。所謂(二)新人，是指那生理學生物學或心理學可以研究的人。是那逃不出物理化學的定律，可以用數學的方法研究的人。也是那自私自利，有情慾，好大喜功（The will to power）的人，換言之，也就是不復在上帝的恩典和教會的權威下討生活的人。

哥命布及許多大海盜帶起有新發明的羅盤針以定方向的海船，又載上有新發明的火藥的槍砲，乘長風破萬里浪般去開拓新地，攫取財寶，伽利略以及其他的科學家，一面利用新發明的望遠鏡以仰觀星象之大，一面利用新發明的顯微鏡以俯察萬彙之細，復進而將他們實際觀察實驗的成績，用數學的方程式組織起來，使成為普遍而必然的科學律令。在這種新人的新物理宇宙與新動物宇宙之下，斯賓諾莎一面由鑽研猶太人文的經典和中

世紀的舊籍，一面涉獵那受了這新物質與新物理的宇宙的振盪，而自己形成一哲學的新宇宙觀和人生觀，如培根(1561—1626)笛卡兒(1596—1650)霍布士(1588—1679)等人的新學，且又直接間接探求到汎神論者布魯諾(Bruno 1550 1660)神秘主義者如波墨(Jacob Boehme 1575 1624)等人的學說，了悉自然即神，神即自然，上帝即在自然之內，即在吾人內心深處的見解。一面除研究科學之外，他又操磨察遠鏡及顯微鏡的鏡片的技業，以供給科學家的儀器。但他自己除偶而暇時一用顯微鏡察看細小的小昆蟲以自娛外，却很少利用過他自己所磨擦的科學儀器。這並無別的原因，只因斯氏的工作和問題更為重大緊要，非只靠望遠鏡與顯微鏡所能解答。望遠鏡所見雖大，但不能見「無外之大」的本體或天；顯微鏡所察雖細，但不能察「無內之細」的本體或天。所以斯氏必得自己求得一種比科學的儀器還要更精密準確的新儀器，新方法以建設他的新宇宙觀，新人生觀，使以求真為目的的科學的探討與求安心立命的宗教的生活調和一致；使神秘主義的識度與自然主義的法則貫通為一；使科學所發現的物理提高為神聖的天理，使道德上宗教上所信仰的上帝或天理自然化作科學的物理。

直覺斯賓諾莎用以開拓天理世界的新工具新方法，可以與開拓物質世界的哥倫布所用的羅盤針，開拓物理世界的伽利略所用的望遠鏡的實驗和數理的推論方法差相比擬而且較

進一步的方法是什麼呢？粗淺點說，這就是他的幾何方法。伽利留用幾何方法以研究金體積等等，而斯氏便用幾何方法以研究天或上帝，倫理問題，心性，意等。換言之，伽利留用數學方法以研究「物理」，斯氏則用數學方法以研究「人生」或「天理」。這也足見斯氏已比伽利留更進了一步。因為斯氏根本把人也，天也，物也，等量齊觀；而伽利留只限於研究物理物象，沒有達到斯氏一天人，齊物我的境界。但若果我們更細觀察，則知斯氏的幾何方法係是他的學說的外殼，而不是他的哲學系統的核心。「依幾何次序證明」僅是他著書所採取的形式，而不是思想的方法。斯氏蓋深知數學方法的限度，所以他在他的「虹之代數測算」一文中，特引用西塞羅（Cicero）的名言作卷首語：「在各種科學中，幾何學最有高貴的地位，所沒有比數學家更著名的。但是我們甘願割定這門藝術的範圍以求度量及測算之實用為限度」。斯氏之所以用幾何次序以發表其學說的原因，一則因為此法在當時甚為通行，中古的神學家以及霍布士、笛卡兒均曾試用此法，而斯氏之應用此法也不過較前人更熟練更系統罷了。一則斯氏以為吾人研究心理倫理天理滿期以幾何學為模範，以尋求同樣客觀的普遍的必然 確定的真理。

而他自己所用的思想方法，可以稱為典型的哲學方法，就是可以求得他所謂最 級的——第三種的知識的直觀法。他的直觀法我們可以叫做形而上學家所用的邏輯斜接途徑

顯微鏡，這就是可以認識其大無外和其小無內的天，或本體或物性的望遠鏡或顯微鏡，這就是可以使人逍遙遊於天理世界的羅盤針。這個方法的妙用在於從大自然從至宇宙，也可以說是從超人或超時間的立脚點來觀認「物性」（Essence of Things按 essence 一字應作性性或本性，亦稱自性，性卽是理，物性卽物理）。這種直觀法他又叫做「永恆的範型之下」（sub Specie aeternitatis）以觀認一切物性的方法。他這種的直觀法就是佛家所謂以「道眼觀一切法」的道眼或慧眼，就是莊子所謂「以道觀之，物無貴賤」的「道觀法」，也就是朱子所謂「以天下之理觀天下之事」的「理觀法」。因爲斯賓諾莎認定了這種從整個的宇宙或永恆的天的立脚點的直觀法是認取笛卡兒所謂明晰確定的觀念的根本思想方法，所以他用全力來攻擊那執着我見，從狹義的人的立脚點來研究事物之目的因及其對於人有何用處的思想方法。從這種執着我見所得來的知識，斯氏叫做意見或想像，這就是他所謂第一種知識。這種知識是一切謬誤的來源。這種謬誤的思想方法，斯氏很着重的說，「若無數學以救治之，實足爲使人類陷於永不能直見眞理之一大原因。因爲數學不研究目的，僅研究形相之本性與特質，可以供給我們另一種眞理的儀型」。此種數學的知識，以及其他用數學方法所得的科學知識，由於吾人對於物之特質（properties of Things注意與物之本性essence of things不同）有了共同的概念與正確的觀念而成的知識，就是他所謂理性或第二種知

識，此種知識可算作客觀知識，但與第三種的直觀的絕對客觀的知識不同。總之，第一種知識爲斯氏所極端反對，第二第三兩種知識，皆斯氏所認爲必然的眞理，可以作吾人辨別眞僞的準則。

講到這裏，我們可以討論斯氏獨到的眞理標準說了。普通對於眞理標準的見解，大約不外兩說：(一)爲能知與所知符合說，(二)爲知識自身圓滿貫通說。而斯氏乃包含兩說而又超出兩說。以自成一種「眞理卽眞理自身之標準說」。斯氏有一名句說：「一如光明一方面表示光明之爲光明，一方面又表示黑暗之爲黑暗。所以眞理一方面是眞理自身的標準。一方面又是鑒定錯誤的標準」。這話初看似乎是一種毫無意義的循環論證，但細玩卻很有道理。因爲卽使眞理另有標準，則此標準必仍係一種眞理，一如在價值論上我們可以說，價值如有標準，則此可作價值的標準之物，必係有價值之物，必另係一種價值。所以眞理卽是眞理自身的標準，一如價值就是價值自身的標準，皆圓滿自足，不假外求。而且如笛卡兒式的數理的自身明晰確定之觀念，更是一種自明之理，既是眞理自身的標準而又可以作鑒定錯誤的標準。換言之，眞觀念必符合眞觀念，但不是鈔模(Copy)外物，符合外物。譬如今天關於犬的眞觀念可以與我昨天或他人關於犬的眞觀念符合，但犬能吠，而我們關於犬的眞觀念則不能吠。若謂犬的觀念與眞犬符合，豈非迂拙可笑？所以斯氏的眞理標

[illegible]，亦可[illegible]，[illegible]，[illegible]
自身的符合與自身的標準，亦可稱爲貫通說，但貫通二字只能表出真理之系統性，圓滿而無矛盾性，而其實真理的標準仍是真理的自身。根據上面的見解，我們可以解釋斯氏倫理學第一篇第六定則，真觀念必符合其念象 ideatum了。此語單就字面講來，好像即是普通所謂符合說或鈔模說的界說，而且顯然與他自己真理即真理自身之標準說衝突。但須知斯氏所謂真觀念乃指對於天，天理，或物性物理的觀念而言，所以他所謂真觀念的對象（ideatum），亦不是物質，而是天理或物性。（參看第二篇命題三十二及三十四）。換言之，真觀念的對象即是真理。「真觀念必符合其念象」一定則的意思，即在肯定吾人的知力或理性可以對於天，天理或物性形成明晰確定的真觀念，這就是說，知天是可能的。所以斯氏的真理標準說，前後都是一貫的：真理的標準就是真理，就是天。要追求真理，首要之務就是知天。知天後，即有了真理的標準，亦有鑒別錯誤的標準。因爲天就是本體，就是一切存在一切知識的本源。而知天，或認識本體的方法，就是直觀法，——從永恆的範型之下以認識萬物的數學式的直觀法。如是說來，則斯氏的知識方法論與知識標準論，便成了引導我們去研究本體論或宇宙觀的最好津梁，也可以說是（如果我們繼續我們上面的比喻）指示我們去探求天理世界的羅盤針或望遠鏡。

我們記得培根已早在斯賓諾莎之前，提出其所謂「知識的新工具」（培根名著的書名），大聲疾呼地攻擊他所謂四大偶像，而揭示出他的歸納法，他的目的其實與理性派人相同，均在廓清基於我執的成見與幻想，以求客觀的眞理。那知他這種方法，只能得到零碎的實用的知識。既無普遍性，又無必然性，且仍逃不脫求實用的我見。所以伽利留笛卡兒（霍布士亦與有功）一般人纔修正此法，而益之以數學方法，於是科學知識才更客觀系統化，而可形成必然普遍的定律。斯賓諾莎取同樣的途徑，進而求關於心性倫理及形上學的知識之具有普遍性，必然性，客觀性，乃提出他的超時空，超人我，從天的立腳點，或從永恆的範型之下以觀物的直觀法。以此種直觀知識爲自明的定則（Axioms），爲數學式的推論演繹的基本原理，爲以理推理的方法建立一牢固不拔的基礎。所以我們與其稱斯氏的直觀法爲幾何方法，不如稱之爲幾何式的推論的基本認識法，換言之，他的直觀法即爲幾何式的演繹尋求基本原料或第一前提（first premise）的方法。總而言之，他的方法，是比培根歸納式的客觀，加利留式的數學的客觀更爲客觀，更爲根本，更爲超脫我執法執的絕對客觀法。此種絕對客觀法亦可叫做絕對主觀法（以示有別於執着我見的主觀而言），因爲此種的直覺知識究係自知自明，自爲眞理的標準。而非假借外物旁證可以形成的直觀知識。所以斯氏由培根之提出客觀，乃更進而求對絕對客觀；由培根之反對主觀，乃更進而

[illegible]之。然[illegible]片斷陳述，總之可以反映出斯氏的知識方法[illegible]之深邃處，與直覺知識之本源處。不過我們須得補說一句的，這是所謂絕對主觀與絕對客觀的直觀法，實即超主客的直觀法，即從天或永恆之範型下以觀物的直觀法。

我們又記得培根曾說過，「知識即是權力」，又說過，「要征服自然須服從自然」。我們可以說斯氏亦全盤接受此說，但更進一層，使此說的意義更深刻化。培根所謂知識即權力，大意不外認知識爲一種物質力量，可以征服自然，飄洋過海，開拓殖民地等，而斯賓諾莎則進而認知識爲一種精神力量。因爲最萬能的莫過於天，最能增加我們的力量的莫過於知天，與天爲一。人生誠有求權力之意志，但欲求最大之權力，莫過於知天。人生最大的力量莫過於征服自己的被動情感（Passion）以解脫人世之束縛而得大自由。但知天就可以引起一種剛健的情感（active affect），此種剛健的情感，即可使情感退聽。而且情感乃起於觀念之混淆（confused ideas），若吾人能知天，認識眞理，對於情感之性質形成明晰之觀念，則吾人自可解除情感之束縛而不致動心了；人生最大的精神力量，莫過於自由與永生。什麼是永生？知天理就是永生。什麼是自由？行天理就是自由。其次培根所謂征服自然須服從自然，大約不外兩層意思：（一）其意不過謂遵守生理的定律可以增健康，遵守電學的定律可以避免觸電等。（二）其意不過謂吾人須虛心 認自然，不可參

雜主觀的成見於其中。斯賓諾莎亦一樣的主張服從自然，但他的自然即天。服從自然就是中國所謂樂天安命（善意的解釋斯氏不曰「樂天」而曰「愛天」），就是以天理為人[illegible]的指針。這種知天理，愛天理，行天理而達到的自得自慊（self-satisfaction）實為最高的滿足（參看倫理學第四篇命題五十二）。知天理即是天之自知，愛天理即是天之自愛，行天理即是天之自動。這就是斯氏運用直觀的知識方法，由知識即權力說，由服從自然說而達到最高的精神力量與天為一的關鍵。

所以由此我們可以看出斯氏（一）由直觀的知識方法而引導到本體論宇宙觀，（二）由直觀的知識方法以指示修養論或人生觀。茲因限於篇幅，不能詳細發揮斯氏所開拓的新世界——天理世界的內容，和他所理想的新人的楷模，但希望從斯氏的知識方法論與標準論可以進而略窺斯氏所昭示我們的新世界與新人生的端倪。

八　康德名詞的解釋和學說的大旨

引言

我們知道中國哲學史上有幾大柱石，如孔、孟、老、莊、程、朱、陸、王等；而同樣的西洋哲學史上亦有其大柱石，亦有其孔、孟、老、莊、程、朱、陸、王。這些哲學史上的柱石便叫做經常的哲學家（Classical philosophers）。所謂「經常的」哲學家，大概是指他們的著作不怕時間的淘汰，打破地域的阻隔，是比較有普遍性，不拘任何人在任何時任何地，翻開他們的著作來讀，都可以有「深獲我心的」感覺的。還有一層，「經常的」(Classical)三字，有時又稱爲「古典的」，意謂這些經常哲學家或他們的著作，與古典或古董有類似的性質。古典每每源遠而流長，而古董的特色就是流傳的時間愈久地域愈遠，而價値有時反愈高。譬如魏碑不如漢碑，唐碑不如魏碑；明板書籍不如宋板。——這是說流傳的時間愈久而價値愈高。又譬如佛學在印度本地並無何勢力，而流到中土便大放光明；而中國的很多古玩字畫，到了外國人手裏，反愈顯得價値。——這是說流傳的地域愈遠而價値愈高。我上面這些例子也許失之呆板而並不十分確切，但至少可以表明，中國的古董

哲學家，也許在西洋比在中國更流行更受歡迎，是可能的事；同時西洋的古典哲學家也許在中國比在西洋更流行更受歡迎，亦是可能的事。譬如，我們試放縱我們的幻想，假使我們中國人皆如吳稚暉所說，把所有的線裝書都扔入廁所裏，則我相信，英國的倫敦博物館裏，美國的國會圖書館裏，仍然會有人在那裏誦讀中國書籍的。假如西洋果如斯賓格勒西士沉淪書中所預言，竟歸沉淪，那麼，我相信柏拉圖、亞里士多德、康德、黑格爾的精神火炬也會仍在東方燃燒的。這就足見得經常哲學家的真價值和不朽的所在。更足以見得研究哲學從研究經常哲學家着手，介紹西洋哲學從介紹西洋經常哲學家着手，是極可推許的途徑，是極值得努力的工作。三十年前，王靜安先生因讀康德而不得其解，竟至改變興趣；梁任公先生作西儒學案，雖算走上正軌，惜甚簡淺而未繼續深造。設以二先生之魄力，而於當時即專志作西洋經常哲學之翻譯與介紹，則現在中國哲學界當必大為改觀了。

現在據個人所知，中國各大學哲學系似已漸漸注意於西洋名哲的研究了。如柏拉圖、亞里士多德、笛卡兒、斯賓諾莎、休謨、康德、黑格爾，北平北京大學和清華大學兩校都曾開過專門研究的課程。這總可算是一好現象。出版界對於西洋名哲的翻譯與介紹的著作，我們可以預言，一定是會日益加多的。不過講到翻譯介紹西洋名哲的名著，則對於譯名一事卻不可鬆鬆放過。在別的地方我都很贊成經驗派的荀子「名無固宜，約定成俗謂之宜」

的主張。譬如，我覺得「北京」一名，既已約定成俗，實無改爲「北平」的必要。但在哲的領域裏，正是厲行「正名」主義的地方，最好對於譯名的不苟，是採取嚴復「一名之立，旬月　　」的態度。尤其是中國現時之介紹西洋哲學，幾可以說是草創時期，除了取日本名詞外，幾乎無「定約」無「成俗」可言，所以對於譯名更非苦心審慎斟酌不可了。對於此點，我曾發表過意見如下：

「……要想中國此後哲學思想的獨立，要想把西洋哲學中國化，鄭重訂正譯名實爲首務之急。譯名，第一，要有文字學基礎。所謂有文字學基礎，就是一方面須上溯西文原字在希臘文中或臘丁文中之原意，而一方面須尋得在中國文字學上（如說文爾雅等）有來歷之適當名詞以翻譯西字。第二、要有哲學史的基礎，就是須細察某一名詞，在哲學史上歷來哲學家對於該名詞之用法，或某一哲學於其所有各書內對於該名詞之用法；同時又須在中國哲學史上如周秦諸子、宋明儒或佛經中尋適當之名詞以翻譯西名。第三、不得已時方可自鑄新名以譯西名，但須極審慎，且須詳細說明其理由，詮釋其意義。第四、對於日本名詞，須取嚴格批評態度，不可隨便採納。這到並不是在學術上來講狹義的愛國反日，實因日本翻譯家大都缺乏我上面所說的中國文字學與中國哲學史的工夫，其譯名往往生硬笨拙，搬到中文裏來，遂使中國舊哲學與西洋的哲

學中無有連續貫通性，令人感到西洋哲學與中國哲學好像完全是兩回事，無可融會之點似的。當然，中國翻譯家採用日本名詞已甚多，且流行已久，不易爬除，且亦有一些很好的日本名詞無須爬除。但我們要使西洋哲學中國化，要謀中國新哲學之建立，不能不採取嚴格批評態度，徐圖從東洋名詞裏解放出來。」（見拙譯黑格爾學述序言，商務印書館出版。）

茲篇所欲提出商摧的一些康德譯名，大半是我在八九年前初讀康德時所擬定。經近幾年來復讀康德，或與友人談論康德，或持與他人關於康德的譯名相比較，愈使我自信我這些譯名多少合於我上述的四條原則，有牠們成立的理由，也許可以供治康德哲學的人的參考，並且增進對於康德哲學的理解。

康德哲學重要名詞的翻譯與解釋。

純理論衡（Kritik der reinen Vernunft）

行理論衡（Kritik der plakrischen Vernunft）

品鑒論衡（Kritik der Urteilskraft）

說明　關於康德三大名著的書名，最好要能夠表示出下列方式：

真—知—知——科學—純理論衡的題材

善—意—行——道德—行理論衡的題材

美—情—審美—藝術—品鑒論衡的題材

使人可以從三大名著的書名覓卽可見得康德哲學的規模。「純理論衡」實卽「純知理論衡」之略。「行理論衡」實卽「純行理論衡」之省略。蓋康德常以「純知理」與「純行理」相提並論。康德所著的道德形而上學有下面一段：「道德的形而上學，眞正講來，除了對「純行理」（"pure practical reason"）的批評的考察外，實在沒有別的基礎；一如除了我已經出版的對於「純知理」（"pure speculative reason"）的批評的考察外，無法建立形而學上的基礎」（見Abbott譯本道德的形而上學頁八）。又行理論衡序亦云：「本書的職務在於指出有純行理的存在」（見Abbott譯本頁八七）。

至於第三論衡的書名直譯應作「判斷力論衡」並不含有審美之意，今意譯作「品鑒論衡」而暗示對於美的欣賞作批評的研究之意，則以康德本有以「美的欣賞論衡」作爲書名之意也。彼康德於一七八七年六月二十五日與Schutze教授信謂：「下星期內卽將理性論衡付印，繼此卽將進行從事於欣賞論衡之基礎之探討矣（Alsbald zur Grundlage der Kritik des Gesmacksgehen）。又一七八八年一月十八日出版家Hartknoch與康德信中亦有「敬候『美的欣賞論衡』（Kritik des Schonen Geschmacks）之好著」之語。至

康德後來何以不命名為「美的欣賞論衡」（Kritik des Gesmacks=Critique of Taste）而改稱為「判斷力論衡」此處姑不具論。但吾人因判斷力論衡意思不甚顯豁，乃本康德原意譯為「品鑒論衡」自甚的當，且「品鑒」二字固含有審美的判斷之意也」。

行理論衡之「行」字卽行為之行，德行之行。行理論衡則含有對於純道德的理性，或純德行的原理作批評的研究之意。西文中 practical 一字與 moral 一字幾乎同義可互用，一如中文中之「行」字與「德行」字有時可以同義互用（可參看斯密士康德純理論衡註釋頁七三）。至於中文「實踐」二字乃英文 put into practice 之意，似未能表示與「知」相對之「行」或「德行」的意思。

普通的批評叫做批評，系統的嚴重的批評便叫做「論衡」，康德的書名故以稱為「論衡」為最適宜。余意「批判」二字在康德不可用，蓋批評與懷疑相近，與下最後判斷之獨斷相反。康德只可說是批而不判，或判而不斷的批評主義或批導主義者。

批導哲學（Critical Philosophy）

批導方法（Critical method）

批導主義，批評（Criticism）

說明　康德比較少用 Kritisch 一字。大都喜用 transcendental 一字以代之。康德的書

學亦稱爲批導哲學，康德的哲學方法或態度亦稱爲批導方法或批導態度，康德所謂（criticism），乃「加以批評的研究以領導到正的或負的結果」之意（a critical investigation leading to positive as well as negative results，見斯密士康德純理論衡註釋第一頁）。故應釋作批導，而不可泛泛譯作批評，亦不可譯作有獨斷意味的批判。蓋就康德哲學與後康德派哲學比較言，則康德哲學爲批導哲學，只是批評研究知識的能力限度前提性質，爲「未來的形而上學的導言」（康德書名）奠立基礎，以作先導，而自己不建立形而上學的系統，反之，後康德學派如黑格爾的哲學則爲玄思哲學(Speculatve Philosophy)，大膽的循着康德的途徑以建立玄學的系統。就康德哲學與前康德哲學比較言，則經驗派之休謨爲懷疑主義（Scepticism）認形而上學先天知識爲不可能：理性派之萊布尼茲爲獨斷主義(Dogmatism)，不批評研究知識的能力和限度，率直憑理性去建立形而上學系統以證明上帝的存在，靈魂的不滅，意志的自由，而康德的哲學則爲持中的批導主義（criticsm）。他最喜用Kritik一字，英譯本大都有時譯Kritik爲Critigue（論衡，如書名），有時譯Kritik爲Criticism（批評，如des Zeitalter der Kritik英譯作 the age of criticism，在中文只可譯爲批評的時代，不可譯作批導主義時代）。

據我所知國人治康德哲學者大都早已以「批導」二字代替「批判」。「批導」一語出

自莊子養生主篇：「依乎天理，批大郤，導大窾」

先天（apriori）

先天的或先天學的（transcendental）

先天知識（Erkenntnis apriori）

先天知識或先天學知識（transcendentale Erkenntnis）

先天統覺（transcendentale apperception）

先天哲學（Transcendental-Philosophie）

說明　上面這譯名的主要點，即在於將康德的原文 a priori 及 transcendental 兩術語，統譯成「先天」二字。而中國一般讀康德哲學的人，對於這兩個術語的譯名卻又紛歧不過了。但除譯 transcendental 「超越的」 這些人，由於不明白 transcendent 和 transcendental 二字在康德哲學中的重要區別，陷於錯誤外，最普通的大都採納日本人的譯名，譯 transcendental 為先驗，譯 a priori 為先天。但究竟「先驗」與「先天」二名詞，在中文的字義上有何區別，誰也說不清楚。最奇怪的就是劃分「先天」「先驗」的區別的人，日本翻譯康德的名家天野貞祐，在他所譯的「純粹理性批判」（岩波文庫本）裏，有時譯 transcendental Deduktion 為先驗的演繹，有時又譯為先天的演繹（參看天野氏日文

譯本頁七及頁一五八和一六四）。這種混淆不清，就更令人莫明其妙了。我的意思以為我們既無法在中文裏去尋出兩個意義不同的名詞來翻譯 transcendental和a priori 兩個名詞。

譬如日譯本之勉強創造「先驗」和「先天」兩個不同的名詞以譯之，結果亦難免混淆互用。因此我便覺得簡單化，用一個名詞「先天」以譯西文transcendental和 a priori兩個不同的字的辦法，值得我們嘗試了。

我嘗試的結果，覺得不唯並無困難，並且可以增加了解康德的方便，譬如康德的純理論衡上有這樣一句話：

"I call all knowledge transcendental which is occuhied not so much with objects, as without a priori concepts of objects. A sys em of sueh concepts might be called Transcendental Philosophy." (A.p.12)

這段的大意可以譯成這樣：

「凡是不涉及對象本身，而只是關於先天概念的知識，我便稱為先天知識。關於這種（先天）概念的系統便可稱為先天哲學」。

照這樣看來，關於先天概念的知識便稱為先天知識或先天學知識，關於先天概念的系統便稱為先天哲學，猶如說，關於社會狀況的知識便稱為社會知識，關於社會狀況的系統

知識便稱爲社會學，意思甚爲明顯。康德曾經有這樣一句話：

"Not every kind of knowledge a priori should be called transcendental."※

（A56）

從這句話看來，有兩層意思：第一，a priori knowledge與transcendental knowledge分別，不可混爲一談。第二，a priori knowledge 涵義似較 transcendental knowledge 爲廣，前者可以包括後者，但又不能謂每一種 a priori knowledge 都是 transcendental knowledge，但如果我們將上面這句話譯作這樣：

「不是每一種先天知識皆應叫做先天學知識」。則一切困難立卽解除。a priori knowledge 與 transcendental knowledge 的區別，不是先天知識與先驗知識的區別（因爲先天與先驗二名詞的根本意義並無區別）。而是先天知識與先天學知識的區別，猶如社會知識（social knowledge）與社會學知識（sociological knowledge）的區別。但雖不是每種「先天知識」皆可叫做「先天學知識」，卻須知「先天學知識」仍是一種「先天知識」。斯密士康德純理論衡註釋（頁七四）有一段解釋 transcendental 和 a priori 很重要的文字，茲寫在下面：

"Transcendental knowledge is knowledge, of objects, but of the nature and

conditons of our a priori cognition of them. In other words, a prioni knowledge mnst not be asserted, simply because it is a priori to be transcendental, this title applics only to suec knowledge as constitutes a theory or science of the a priori. Transcendental knowledge and transcendental philosophy must therefore be taken as coinciding, and as coinciden, they signify the science of the possibility, nature, and limi's of a priori knowledge. The term similarly applies to the subdivisions of the critique. The Aesthetic is transcendental in that it establishes the a priori character of the forms of sensibility, the Analytic in that it determines the a priori principle of understanding………,the Dialectic in that it defines and limits the a priori Ideas of Reason………"

編者上這段話顯然是根據上面所引的康德兩句話（A12及A56）而來，茲試釋其大意如下：

「先天學的知識不是關於對象的知識，而是關於吾人對於對象之先天認識的性質與條件的知識。換言之，先天知識，必不可只因其為先天知識，即可謂為先天學知識。「先天學」這個名目只適用於構成先天的學說或科學而言。故先天學的知識與先天哲學必須認為是同

一之物——同是表示先天知識之可能性質和限度的科學。這個名詞同樣適用於純理論衡之各部門。先天觀物學所以（直譯應作「觀物學」之所以是先天學的，即因其目的在於……）樹立感性形式之先天性質，先天分析論所以決定知性之先天原則，先天矛盾論在於規定並限制理性的先天理念」。

總之，在康德的意思，凡有必然性（necessity）普遍性（universality）內發性（spontancity）而非純得自經驗的外鑠之知識（如數學的知識和一部分物理學的知識）均可稱為先天知識（knowledge a priori），但不得即謂爲「先天學知識」（transcendental knowledge），必定要研究數學何以可能，自然科學何以可能或先天綜合判斷何以可能所得的知識，質言之！就是他的先天哲學中（先天觀物學，先天理則學）所昭示我們的知識方得稱爲「先天學知識」。康德的目的既在把哲學建築在與數學有同等堅實的基礎上，故關於先天哲學的知識亦應是與數學一樣有必然性，普遍性，內發性的先天知識。故先天知識雖不盡是先天學知識，而先天學知識必是先天知識中之一種，則無可致疑。再用普通一點的話來講，康德不僅與中國的孟子相同，認爲仁義禮智非外鑠我，乃出於先天原則，而且認爲科學知識，哲學知識，亦非外鑠我，亦出於先天原則。至於發揮何以科學知識非外鑠我的道理，闡明科學知識先天原則的性質的學問，便是他所謂先天哲學。關於先天哲學的知識

便是先天學知識。

所以嚴格分辨起來 a priori 與 transcendental 二字的區別，實為「先天的」與「先天學的」區別，猶如「社會的」（Social）與「社會學的」（Sociological）的區別，我已詳細說明於上。但純理論衡全書中對於 transcendental 一字的用法，在中文須譯作「先天學的」以示有別於「先天的」的地方，並不甚多，此外所有的 transcendental 一字，幾全可譯作「先天」或「先天的」而不致混淆有誤。譬如，「此原始的先天的條件不是別的，即是我所謂先天攝覺」，（That original transcendental condition is nothing else but what I call transcendental aperception A.P.105）一句話中，前後兩個 transcendental 字，雖可說是「先天哲學」中的術語，但只可譯作「先天的」而不可譯作「先天學的條件」或「先天學的攝覺」，而且此處兩個 transcendental 字的含義，均係一有普遍性，必然性，內發性的」之意，與 a priori 之含義完全相同。至於從「這個純粹的原始的不變的意識，我便稱為先天攝覺」（This pure, original, and unchangeable consciousness I shall call transcendental aperception. A.P.107）一語中，更足以見得先天攝覺是具有普遍性（純粹的），必然性（不變的），和內發性（原始的）的攝覺。此外康德亙用 a priori 及 transcendental 二字以表示同一意義的地方，更是不勝枚舉。例如使知識可能的

先天條件，康德有時叫做 condition a priori 但有時又叫做 transcendental condition，又如先天邏輯中的十二範疇，他有時稱為 concops a priori of understanding，有時又稱為 transcendental concep's of understanding。再如，上帝，自由，不朽等先天理念，康德雖大都稱為 transcendental Ideas。但有時亦稱為 Ideas a padori of pure reason。由此足見康德本人既然將兩名詞當作同義互用，我們翻譯康德時，何不直捷了當只用一個最恰當的，有哲學史意義的中文名詞去翻譯它，以免強生分別呢？若能徹底分別開也好，但強生分別之後，結果仍不免於混淆互用，那就未免勞而無功了。

我們試進而再看 a priori 和 t ransendental 兩字在西洋文字學上及哲學史上的意義。按 a priori 係臘丁字，原為「在先」之意。「在先」亦有邏輯的在先與時間的在先之別。哲學中，a priori 大都是指邏輯的在先而言。在知識論中，所謂「在先」或「先天」係指就理論言在經驗之先之意。所謂邏輯的或理論的在先亦有二義：一為普遍義，如全體在部分之先，類（genus）在種（S pecies）之先。一為原因義，即原因必在果之先。但所謂原因亦非指時間上在前之實物，而係指解釋一物之理或原理。準此而言，則邏輯上在經驗之先者。第一、即是普遍者，而經驗為特殊。第二、即是解釋或構成經驗之必然的理或原理。故與「經驗的在先」而引申為普遍性與必然性的意思。又凡理論上在先之物，必非

經驗的[illegible]，乃是普遍有效[illegible]（[illegible]）為一切經驗之先條件。故又具有內發性。因此「在先」或「先天」實具有普遍性，必然性，內發性三特點。又所謂理論上在經驗之先，在某種意義上，實即「超經驗」之意。再換言之，凡是超經驗的，凡是具有普遍性，必然性內發性的東西，必是共相而非殊相，必是形而上而非形而下。康德的先天哲學就是要指出吾人的經驗和知識之所以形成的先天的或超經驗的形而上的基礎。

至於 transcendental 一字則本係中古經院哲學的名詞，原意為「超越」。形容詞 "transcendente" "transcendentale" 皆同為「超越的」意思，名詞 "transcendentia" 與 "transcendentalia" 皆同為「超越物」的意思。中古神學家有所謂六大超越物，為「存在」，「物」，「任一」，「一」，「善」，「真」等。其所以稱為超越物者，即以其最概括，最普遍，超越範疇，超越名言，而為最高範疇之意。故普遍性，超越性實 transcendental 與 transcendent 二字共有之含義。且超越性中即包括有普遍性在內。譬如，全體超越部分，是則全體較部分為普遍，類超越種，則類便較種為普遍。我揣想康德之把此二字應用來講知識論，實同賦予兩字以「超經驗」的意思，一如臘丁文的「在先」，在康德中哲學含有「在經驗之先」之意，所以中古經院哲學名詞「超越」，在康德哲學中即含有「超

經驗」之意。但雖則兩字同含有「超經驗」的意思，康德亦曾大加區別：transcendent 乃「超絕經驗」之意，卽離經驗獨立而絕對不可知。而 transcendental 乃「超越經驗」而同時內蘊於經驗之中，爲構成經驗或知識可能之先決條件。換句話說：transcendent 乃超越一切經驗，故可譯爲「超絕」，而 transcendental 乃僅是超越任何經驗，而並不超絕一切經驗，故可譯爲「先天」，實與「在經驗之先」的先天（a priori）名異實同。若果再用 Watson 和 Stirling 的說法，則超絕（the transcendent）乃超越（一切）經驗的範圍（transcends the scope of experience）之意，而先天（the transcendental）乃超越（任何特殊）感官的內容之意（transcends the sensecontent of experience）。（參看斯密士純理論衡註釋頁七五。括符內字乃我所擅加以求意思顯豁。最奇怪的就是斯密士不贊成 Stirling 及 Watson 之說，而自己陷於謬誤。因此斯密士也與許多別的康德註家一樣，只知 transcendent 與 transcendental 意思不同，而不知其不同者何在，更不知其不同中之同：只知康德採取經院哲學名詞，而加以新的用法，而不能說出其承襲舊意義者何在，其加入新的意義何在。）

總之，從這番分析字義的結果，我們發現 a priori 乃「先經驗」或在經驗之先之意，亦都有「超經驗」意。而 transcendental 乃「超經驗」或超越任何特殊[illegible]

內容之意：亦卽有「先經驗」一意。兩個字原來含義旣同，故可同用「先天」二字以譯之。（說到這裏我又想起現在留學德國研究哲學的熊偉先生，前曾在大公報世界思潮週刊裏發表「先驗與超驗」一文，主張譯 a priori 爲「先驗」，譯 transcendental 爲「超驗」，與我這裏分析字義的結果，如合符節。不過他嚴格劃分「先驗」與「超驗」的區別，而不知兩名詞實根本同義。且他拒絕用在中國及西洋哲學史上具深厚意義，佔重大地位的「先天」一名詞，尤非我所贊同。）從此又可見得「先經驗」或「超經驗」乃「先天」之本義。而普遍性、必然性、內發性乃從「超經驗」（注意，非超絕經驗）引申而來，蓋凡超經驗的必係有普遍性、必然性、內發性之其相或理則也。至於 transcendental 一字之有時具有「先天學」義，以示有別於單純的「先天」(a ariori)，更是後起引申之義而是康德的特殊用法。

以上是從正面以表示 a priori 與 transcendental 二字同義，故同應譯爲先天。茲試更探究此二字反面的意思：apriori 之反面爲 a posteriori（後天）。而後天卽係「經驗的」之意（參看純理論衡 ARI），今試細讀康德原書，則知 transcendental 一字的反面乃亦是 empirical（經驗的）一字。譬如 A.P.97 認「經驗的特性」（empirical chacarter）爲「先天的特性」（transcendental character）的反面，A.P.107 指出經驗的

攝覺爲先天的攝覺的反面。A.P.591 持經驗的途徑（empirical path）以與先天的途徑（transcendental path）對立，而 A.P.660 又持經驗的根據（empirical grund）以與先天的根據（transcendental ground）對立。諸如此類，均處處足以表示transcendental的反面與 a priori 的反面，完全相同。愈足以反證此兩字來同義——其正面，同具有「超經驗」之意，其反面同具有「經驗的」之意。因此用一個相同的中文名詞以翻譯之，不會有誤。

或者有人以爲「先天」二字來譯康德的名詞，無論別的方面如何適當，總免不了兩層困難：一、是「先天」二字含有降生以前，或生來，如此之意，如普通常有「先天不足，後天虧損」之語：「先天知識」不免令人誤會成生來即有或天賦的知識。二、是容易令人把康德的哲學與邵康節的先天八卦方位圖及道士易傳會。其實康德的批導哲學與邵康節的「先天之學」全不相似。我可以答道：第一、凡是稍有中國哲學史常識的人，便應知「先天」二字是出於易經上「先天而天弗違，後天而奉天時」之語，純全是哲學上有普遍性、永久性、必然性的法則，道理或共相言。譬如讀王維送祕書晁監還日本國詩序中「大道之行，先天布化」一語的人，當不難知道其意係謂宇宙的運行遵循一必然的、普遍的、內在的法則或道，而不會誤會成「天賦布化」。又如北平故宮與北海間的牌坊上有一付「先天

明境，太極仙林」富有哲學意味的八字對聯，明眼人當可見得「先天明境」是指純理的，共相的靈明境界而言，不會連想到生理的先天。所以我們應用中國哲學史上通用的名詞以翻譯康德哲學中主要的名詞，決不會，亦不應，引起誤會。第二、邵康節從數，從宇宙論上去講普遍必然的先天法則，而康德則從邏輯，從知識論上去講普遍必然的先天法則。邵康節從數的玄學的立脚點以建立宇宙之大經大法或先天原則，康德則批評的研究知識構成的大經大法或先天原則，異同所在，自甚明白，何得傅會？大體講來，「先天」一詞有下列幾種不同的用法：

一、爲生物學的先天，注重遺傳，先得點本能等。

一、爲文學上的先天，注重天才的創造，靈感的啓示，回復自然。美國愛默生（Emerson）等所代表之新英格蘭先天主義（New England transcendentalism）即倡導此說。

一、爲道德上的先天，注重良心、良知，認道德意識人所固有，非由外鑠。以孟子爲代表。

一、爲形而上學的先天，注重支配宇宙之整個的永恆的範型或太極大法。

一、爲邏輯的或知識論的先天，是即康德之所倡導發揮者。由此足見「先天」二字含義甚富，用法甚多，亦各有所當，是在學者各自明辨而愼用之可也。大概講來，在中國先

天之學始於周易，道德的先天說，形而上學的先天說，均不乏有力的代表。在西洋則先天之說基於數學，而始於 Pythagoras，柏拉圖集其大成。鎔道德的先天(見 meno 對話)，藝術的先天（見 Symposium 及 Phaedrus 二對話），形而上學的先天（見 Timaeus 對話），及知識論的先天（見 Thaetetus 及 Parmenides 等對話）爲一爐。至於康德則遠承柏拉圖之緒，特別注重知識論上之先天，而成其先天哲學之系統，但他的行理論衡，注重良心，和純義務觀念，以意志之先天的自立普遍法度自己遵守爲準則，故亦兼重道德的先天說。而他的品鑒論衡分上下二篇，上篇論審美判斷，奠定審美之純理基礎，尋求審美之先天官能：下篇論目的判斷，從先天觀以指出自然萬物之內在目的，亦足以見得他於藝術的先天說與玄學的先天說亦復兼顧無遺。至於黑格爾則直認知識的或思想的先天法則，即是宇宙的先天法則，便合邏輯的先天與形而上的先天爲一體了。近來西洋哲學上有一種趨勢，（這個趨勢已漸影響到中國，）就是要使知識論與形而上學分家，更進一步再使邏輯與知識論分家，而專談數理的邏輯的「先天」（a priori），換言之，離開康德所謂「先天哲學」而單從事於命題之分析。從某種意義看來，這也許是一種進步，但是與柏拉圖，康德以來之「先天學」的正大路子，所隔就很遠了。

現在我要略爲說明我之所以不憚勞煩，費五六千字來解釋「先天」一譯名，實因爲此

名詞在中國和西洋哲學史上均佔有很重大的地位，含有很豐富的意義，而且我認爲「先天」二字在康德本人的哲學裏也居於主要的地位，至少比「批判」或「批導」的地位高得多。（具有先經驗意思的「先天」（a Priori）差不多在康德書中，每頁均可發現一二次，而且有超經驗意思的「先天」（Transcendental）在純理論衡的內容目次表裏便見了差不多三十次。）所以我認爲稱康德哲學爲先天哲學似遠比稱之爲批導哲學較能道出康德哲學的本質。尤其緊要的，就是我認爲德國哲學，在由康德到黑格爾這個燦爛時期中，最根本最主要的哲學概念只有兩個。一爲康德所謂「先天」，一爲黑格爾所謂「太極」（das Absolute）。所以康德的哲學叫做「先天唯心論」，黑格爾的哲學叫做「絕對唯心論」（絕對即太極之別名），實非偶然。同時我又認爲中國哲學史自周程、張、邵到朱熹這個偉大的時期中，最根本，最主要的哲學概念也只有兩個，一爲周子的「太極」，一爲邵子的「先天」，而朱子寓先天概念於太極之中，實集其大成。所以我們若是用「先天」二字以譯康德，用「太極」二字以講黑格爾，我們不唯可以以中釋西，以西釋中，互相比較而增了解，而且於使西洋哲學中國化以收融會貫通之效，亦不無小補。我前此既於拙譯黑格爾學述的序言裏費了五六千字解釋何以應譯黑格爾的 das absolute 爲「太極」的理由，所以我現在不能不藉此機會略說明我所以主張用「先天」二字翻譯康德的 a priori 和 trans

cendental 的原因。

先天之義既明，茲更進而分別解釋與先天連綴之名詞如左：

先天唯心論（den transcendntal Idealismus）

說明　邵康節有「先天之學心學也」之語，而「心者理也」；故心學即是理學。而唯心論骨子裏即是理性主義。康德的先天哲學亦是一種「心學」或「唯心論」，而他的「先天唯心論」骨子裏亦是理性主義。故決不可稱康德哲學爲「先天觀念論」。

先天觀物學或先天直觀學（Die transcendental ästhetik）

說明　按 asthelik 本義爲「觀　爲「見」，後方引申爲美學義。康德此處乃用原義，故決不可譯爲「先天審美學」。今擬譯爲「觀物學」，邵康節著有「觀物內篇」，「觀物外篇」。亦可譯爲「直觀學」，因註釋康德者多稱此篇所論爲直觀學（Anschauung"lehre）康德的直觀有兩種，一爲感覺的直觀（Sensuous intuition），一爲理智的直觀（in-tellectual intuition），此篇所論則僅限於感覺的直觀。而邵氏之觀物，乃注重以理觀物，約相當於康德所謂理智的直觀。今借用理智的直觀之「觀物學」以譯感覺的直觀之「觀物學」，想不致混淆有誤。余意 asthetik 一字應譯爲「觀物學」，而以「直觀學」譯 anschauungslehre。日人譯爲「先驗感性論」，其缺點有二：感性論不能表示原文「觀」

學說。二，在康德書中，先天觀物學與先天理則學並列，若譯前者為感性論則應譯後者為知性論，方可並列。

先天理則學或先天邏輯（Die transcendental Logik）

說明　首先提出譯 Logic為「理則學」的人為孫中山先生，理由詳見孫文學說第三章。我認為孫先生是。研究語言的形式，規範，法則的學問可稱為文法學或「文則學」。今研究思想或推理的形式，規範，法則的學問，故可稱為「理則學」。譬如，我們常說某人說話不合邏輯，意思即是說某人說話不合理則，——不合思想的規範，推理的法則。特別是康德的先天邏輯目的在研究思想的大經大法，知識可能的律令規則，故更可稱為理則學。採普譯作「邏輯」尚勉強可通，惟跟着日本人譯作「論理學」實在毫無道理。

先天推演（transcendental Deduction）

說明　Deduction 一字，在康德此處的用法，乃指範疇的推演，與三段論法的演繹或幾何方法的演繹雖不無關係，但均有不同處。茲擬譯為推演。「演」即「文王拘而演周易」之演。「推」字含有推理，推算，推步等「推」字之義。換言之，「推」字多少含有「懸知」或「預測」義。康德先天理則學裏特別有一節討論「感念的預測」（anticiptionsok perception）可資參證。故「推演」二字最為洽當。

先天分析論（Die trnscendental analytik）

先天矛盾論（Die transcendental Dialektik）

說明　從康德先天理則學的綱目看來，便可知先天理則學內容分兩大部門：一爲先天分析論，一爲先天矛盾論，前者屬於知性的範圍，可稱「知性的邏輯」（Verstandeslogik），後者屬於理性的範圍，可稱「理性的邏輯」，（Vernunftslogik）。此二名詞皆出於黑格爾。至於先天觀物學乃討論感官知識構成的條件。感官知識尙無理則性（logicality），故不屬於邏輯的範圍。

Analytik一字之應譯爲「分析」，中日相同，無有異議，可無須解釋。至於Dialektik之應譯爲矛盾，則爲我個人的見解，而與一般人異趣。玆分四層簡單說明：（一）日譯Dialektik爲辯證之不可通。蓋辯者不證，證者不辯。譬如，芝諾與蘇格拉底用以子之矛攻子之盾的方法以辯難別人，駁倒對方，只是消極地擊破別人的論據，而不積極地用幾何學方法或實驗方法以證明己說。又如斯賓諾莎用幾何方法以證明他的學說，論者謂用幾何方法嚴格依序證明，建立己說，即可避免與旁人辯論駁難。（參看Wolfson斯賓諾莎哲學第二章。）且「辯證」二字最初見於中國典籍者爲朱熹著「楚辭辯證」一書之書名。此處「辯證」二字乃辯別原書字句之錯誤，證明何種版本的讀法較正確之意。故「辯證」乃攷證校

辯之別名。由此看來，辯證法的原義應是漢學家的考證方法，而與哲學家的思辨方法恰好相反。足見日譯之毫無是處。（二）細玩味 Dialektik 一字在康德本書的用法，適為「矛盾」義，康德於純理論衡第一版序言的第一句，則指出理性本身有陷於自身矛盾的命運，而預示先天矛盾論即所以解除此種內在的矛盾。所謂理性的先天矛盾，即是一方面，理性要問一些必不可忽視的問題，因為這些問題實基源於理性的本性；他方面理性又無法解答這些問題，因為這些問題超出人類理性能力的限度。所以康德後來便解釋「矛盾邏輯」為「幻覺的邏輯」（Logik des Scheins，按 Schein 一字有幻覺，幻象似是而非之意、英譯作 illusion）。所謂矛盾邏輯即分析出，或揭穿，並解除理性的矛盾的理則學，而所謂幻覺的邏輯，亦係揭穿並解除基於理性自身的矛盾，超越理性的權限，能力，而引起的錯誤與幻象的理則學。故康德先天矛盾論有兩方面，消極方面限制理性的權限使勿超越使用，致陷於「似是而非的幻覺」（illusion），積極方面解除理性的矛盾，求得最高的綜合，以達到「似非而是的眞理」（Paradox or dialecticaltruth）。康德先天矛盾論所注重的在消極方面居多，而黑格爾承康德而發揮的乃在積極方面者多。（參看斯密士純理論衡註釋頁四二六，及黑格爾哲學大全第八一及八二節。）（三）在西洋哲學史上，康德前康德後的哲學家，特別黑格爾對於 Dialektik 一字的用法，皆多為「矛盾」義，此點我在黑格爾學

述的序言裏有長篇的說明。茲不贅述，請更參看下面論純理矛盾條。（四）康德的transcendental dialectic 乃係指理性的先天矛盾。即必然的、普遍的、內發的或內在的矛盾而言，不可依斯密士的說法譯作或釋作「超越的矛盾」。（見斯氏純理論衡註釋頁七六）斯氏認為此處乃討論理性的超越使用而致矛盾，故應作「超越矛盾論」(the transcendent dialectic)而不可作「先天矛盾論」。實在是大錯特錯。蓋因斯氏不知理性的超越使用乃由於理性的先天的內在的矛盾，而非理性之矛盾起於理性超越的使用。第二、不明瞭繼康德的先天矛盾論而加以發揮光大的黑格爾的「矛盾邏輯」乃亦是以分析指破，調解破除人類意識的先天矛盾——即普遍的、必然的、內發的或內在的自相矛盾為職務。因此我覺得斯氏純理論衡註釋一書，雖小節多有可供參考處，而大處往往解錯。其所以致誤之由，即因他不能看出康德到黑格爾哲學問發展的關鍵，其僅加以支節的註釋。

純理的矛盾（Die Antinomie der reinen Vernunft）

說明　研究康德思想發展過程的人，當可知道「純理矛盾」的問題佔據康德思想最早，（在純理論衡出版十餘年前，即在一七七〇年以前，此問題即縈擾康德心中。）啟發康德最多（天觀物學的思想皆由此啟發而出），且是「先天矛盾論」中最主要最先寫成的部分，其餘部分皆其補充與陪襯。據此事實，可以見得：第一先天矛盾論所研究的主要問

題，即是純理矛盾，愈足以反證譯dialectic為矛盾之切當。第二、是見於所謂的理性的矛盾問題不唯在黑格爾哲學中佔中心地位，而在康德思想中亦佔主要地位。但我們雖同用矛盾二字以譯Antinomie及dialektik兩個不同的字，而兩字間本身卻自有區別。理性的矛盾，是指理性矛盾的事實，指出於理性的對立的、相反的、衝突的理論雙方不同的陳述而言。而先天矛盾則是指研究，獨穿調解此理性上矛盾的理論的邏輯學而言。簡言之，Antinomie乃指矛盾的事實與理論而言，而dialektik則係指研究此矛盾的事實與理論的邏輯與方法而言，日本人譯理性的矛盾為「二律背反」，不唯笨拙而且不通。蓋既成「定律」必不會背反，既然二說互相背反，必尚未成定律。且就康德所對比排列的關於同一問題的正反矛盾的理論，亦沒有一條理論可稱為「律」（Cesetz）。中國人談康德者，亦大都襲用「二律背反」一詞，惟瀛友闕先生對於此名詞的翻譯，不期與我暗合。他於所著人生哲學頁七五，提及康德的Antinomy of reason時便譯作「理性的矛盾」，是殊所見相同。又徐炳昶先生於其所譯法人Weber著西洋哲學史書中，亦譯作理性矛盾，足見此一名詞已漸成通名。

感性（Sinnlickkeit, sensibility）

知性（Verstand, undestanding）

理性（Vernunft，reason）

感念（Wahrnehmung，percept。）

概念（Begriff，concept）

理念（Idee，Idea）

說明　感性是接受表象，構成感念的能力。Percept 普通採日譯作「知覺」，不妥當。蓋percpt或Perception既出於「感性」，故宜譯為感念，既非知性的產物，故不可譯作「知覺」。嘗知康德有「感念而無概念則盲，概念而無感念則空」之名句，若試以「知覺」代替感念，不惟語氣不妍，且既已有了知覺，如何會盲呢？德文的Der Verstand英文的un desslanding十字，日人譯作「悟性」，中文譯法最不一致，但亦以採日譯作「悟性」者為多。按悟性在中文每與了悟、省悟、醒悟、回悟、覺悟等連綴成詞，乃英文Recollect，awaken之意，不能表示由意識的主體主動地去把握，去理解，去求知的意思，故以譯為「知性」為較妥。知性乃把握對象，構成概念的能力，而悟性也許含有直覺意味，不一定是構成概念的能力。「理性」一名詞最通行無異議。Idea乃理性的產物，故應譯作理念。理念乃真理或共相之自覺。黑格爾有「理念乃真理之在思想中」（Dia Idea ist das wahre in Gedanken）之語，最足以表示此旨。

[illegible]（Vorstellungen [illegible]）
現象（Erscheinungen, Phenomena）
對象（der Gegenstand, Object）
物如（das Ding an Sich, the thing in its-elf）

說明「現象」，「對象」的譯名，已公認無問題。Das Ding an Sich 譯作「物如」最典雅切當，但從衆譯作「物自身」亦無不可。至德文 Vorstellung 一字，則宜採日譯作「表象」而不可譯作「觀念」。「觀念」（The idea）一字在康德黑格爾哲學中均無地位。惟英國的經驗派人所謂 idea 以及德國叔本華的 die Vorstellungen 可以譯作「觀念」，因叔本華受洛克，巴克萊影響甚深故。「「表象」只是表示「對象」的「現象」而不是「物如」，但也不是「幻象」。」——從這句話裏可以知道「表象」在康德哲學中的意義了。

範疇（die Kategorie）
範型或形式（die Form）

說明　「範疇」已是公認的康德名詞，按此譯名原於書經上的洪範九疇。本是道德方面，人事方面的名詞，今借來應用於知識論上。Form 一字最難得適當譯名。我擬譯爲

「範型」，取其規範、模型、型式之意。範疇、範型連絡在一起，可成姊妹名詞，雖各有其特殊意義，但有時亦可互用。譬如，知性的十二範疇，有時亦可稱爲「知性的範型」(Forms of understanding)，又如時空本是感性觀物的範型，但也有人稱時間空間爲哲學上的範疇。又如柏拉圖在帕米里底斯一對話裏，上篇討論「範型」的問題，下篇便討論「範疇」的問題，足見這兩名詞互相關聯，常常相提並論。

假設(Hypothesis)
公設(Postulate)
公則(Axiom)
通則(Maxim)

說明　這四個名詞不純是康德哲學特有的名詞，在別家哲學裏或別種科學裏，均可常常碰見，但除「假設」二字比較通行外，其餘均少一致的譯名。「公設」與「假設」不同，假設乃是起於經驗的假定，而「公設」乃有普遍性，有必然性，基於知識上的主體或道德的當事者純理的要求，邏輯的分析而起的假設，故稱爲「公設」。「公則」乃公共的自明的法則，公則似較日譯「公理」好，可避免與強權公理之公理混淆。且「則」與「理」亦有別，「則」是指明而可遵守的規律，「理」則指系統而有條理的原理也。Maxim一

字，有時譯爲箴言或格言，但在康德的道德哲學裏應譯爲「通則」最爲妥當。一「通則」即是設身處地人人皆應遵循，通行於四海而皆準，百世而不惑的道德律令或法則。通則是道德上的公則，公則是知識上的通則。

結　語

以上這一些擇要的康德譯名可以認作了解康德的一種小小嘗試。這些譯名有一特點，就是，它們是成套的，是一套比較整齊，彼此間互相關聯照應的專門哲學名詞。中國哲學界要想像自然科學家那樣開一統一術語的會議，不唯不可能，而且無必需。我提出這些譯名純係供參考商榷的性質，並沒有強人從己的意思。就中也有一些名詞是採納他人或因仍日譯的，並非完全出自個人杜撰。譯名的正確與否，與對康德哲學本身的透徹了解與否相關。也許因爲對於康德哲學各人的了解不同，因而譯名不同。也許因爲對於康德哲學的了解有了錯誤，因而譯名陷於錯誤。總之，此文希望對康德哲學有興趣的人的批評與指正。據說翻譯康德成日文的天野貞祐氏對於康德有二十多年的研究，又據說日本人對於康德的考證研究頗著勞績，且新康德派哲學在日本的盛行，更超過在德國本國。而他們對於康德的譯名，竟有這許多不能令我們滿意，足以表示他們對於康德尚有隔膜的地方，這是見翻譯康德之困難，又是見尋求正確康德譯名之更非易事了。

九　論意志自由

意志自由不僅是哲學上——特別西洋近代哲學上的重要問題，而且是個最足以代表西洋近代精神的問題。西洋自文藝復興以來之所以能漸漸從教權與君權裏解放出來。都是種種爭自由的運動的收獲。宗教改革，法國革命，美國的獨立戰爭，與爲解放黑奴而起的南北戰爭，以及歐美其他的許多革新運動，不論其經濟背景如何，但理論方面，總是以爭自由爲目標。試讀西洋近代的許多戲劇小說，甚或看他們比較有深刻意思的電影，不論其內容如何曲折複雜，差不多結尾總常寓有爭自由的意思。至於西洋人的新宗教、新信仰，不是崇拜自由之神嗎？西洋新詩人所謳歌的，不是擁自由之鐘擊自由之鼓嗎？葛德在他羅支goetz vonBerlinchingen一劇裏形容主人公瞿支之維護他自己的自由，好像一個獅子，Er Wahlte sich wie ein Lowe umseine Freiheit。是的，近代西人之爭自由，其猛烈的程度眞好像獸王獅子。說到哲學方面，若果有一哲學家能夠組織一系統，建立一學說，證明人的意思是自由的，是不受命運，環境或科學定律的支配的，那嗎，他就可算是有功世道人心的哲人。所以當費希特讀了康德的書後，從他過去相信的決定論裏驚醒轉來　恍然覺悟到人生的意志的自由，他差不多喜歡得發狂，他寫信給他朋友說：——我現在[illegible]

人是自由的了。我發現我的眞我了。我覺得我的精神力量增加了。」認爲無法證明的意志自由問題，現在康德給我發明了！」因此他由嚮往感激之餘，不辭辛苦跋涉，而去拜訪康德以求請教，而後來自由觀念便成爲費希德的中心思想。其實意志自由一問題之在西洋近代哲學史上，其重要幾不亞於知識論，甚是以代表西洋的近代精神亦不亞於知識論。（其實有許多哲學家之對於知識加以批評的研究，其目的也就在爲意志的自由預留地步）因爲自伽里留牛頓以來科學的新知驟然增進，因而引起哲學家的特別的注意與追問，他們要追問知識所以成立的道理，追問知識何以可能，欲爲知識建築一形而上學的基礎。其答案，簡單的說，因爲人有先天的知性範疇，所以知識可能。因爲西洋近代爭政治自由的熱烈，而引起哲學家去爲政治自由尋求道德自由的基礎，並進而追求道德自由何以可能，以爲道德的自由建築一形而上學的基礎。其簡單的答案可以說是這樣：因爲人的意志是自由的；所以道德自由可能，所以道德可能。所以知的方面，西洋近代哲學之注重知識論，是西洋科學精神的表現；行的方面，西洋近代哲學之注意自由意志問題，是西洋爭個人自由的精神的表現。政治思想家，人權論者，所鼓吹的是政治的自由，而哲學家倫理學家所發揮的便是道德的自由。道德自由是政治自由的根本，而政治自由可以說是道德自由的組織與實現。政治自由是向外去奮鬥爭奪而得，道德自由便出於內心的學養與自主。就大體上看來，

政治自由的消長可以說是與道德自由的消長成正比例：一個社會裏，有政治自由的公民多，則有道德自由的個人亦必多；反之；有道德自由的個人多，則有政治自由的公民亦隨之多。但就個別情形而論，有道德上自由自主之豪傑，如印度的甘地，而在政治上有時反無有自由；有政治上享受充分自由的公民，而道德上爲情慾或環境的奴隸，並不自由。但就價値而論，道德的自由比政治的自由較根本較重要，是無可否認的。而西洋的近代之政治自由，有道德自由的基礎，而西洋人之談道德自由又有極深厚的形而上學的基礎，也是很彰明較著，値得我們注意的事實。

回溯我們中國自新文化運動以來，也走上西洋近代爭自由的大道，而其猛烈的程度，與所爭的自由的多方面，和犧牲之大，代價之高，比起開明時代的西洋來，實有過之無不及。西洋人幾百年才爭到手的東西，我們恨不得在極短的時間內，便全部如願以償。但是我們須注意；爭自由不是容易的事，自由既不是抄襲模倣可得，亦非徒盧騷咆哮所能收功；尤其須注意的就是政治自由須有道德自由的基礎，而道德自由又須有形而上學的基礎。所以爲道德自由建立形上的基礎以充實政治自由的根本，使爭政治自由不致流入蔑視法律綱紀的無政府主義，和淺薄的理知主義與狹義的個人主義；使爭道德自由不致成爲反科學反理性的神秘主義；同時爭近代西人所共爭的自由，但又不要忘記了我們自己特殊的

文化背景，拋棄中國幾千年相傳下來的中心倫理思想。這就是我們研究自由問題所欲達到的理想。也就是我們提出意志自由問題來商榷的旨趣。

◎ 老實說，我們若是從理智的立脚點，用科學的機械方法或是斯賓諾沙的幾何方法來研究宇宙和人生，我們便不能不坦白地承認萬物皆不自由。「意志自由實僅是世人的幻想」，斯賓諾沙很質實地告訴我們。每一個意念，皆爲別的意念所決定，人的喜怒哀樂，皆有必然的因果法則可尋。他並且毫不留情地，用謹嚴的幾何方法，把人的行爲和嗜好當作數學家之研究點綫平面或體積的態度去研究；他雖然承認唯天有絕對的自由，但天之絕對自由乃在於天之能永久地循其自性之必然法則而行，天也沒有違反其自性的必然律而妄爲的自由。譬如天就沒有創造出一個正方形的圓形的自由 ， 天亦沒有使三角之和不等於兩直角的自由。至於普通人對於天或上帝的觀念之受當時當地之生活情形和知識程度的影響，斯賓諾沙於政教究源書中；也有詳細的說明，開後來唯物論者如費爾巴哈的上帝論的先河。而近來用研究動物行爲的方法來研究人類行爲的行爲派心理學，其徹底否認意志自由的程度，也未能遜過斯賓諾沙。總之，不論你用演繹的幾何方法來研究意志自由問題也好，不論你用實驗的動物學方法來研究意志問題也好，只要你徹底用理智用科學方法，你就可以發現人的意志之絕對不自由，不惟人的意志不自由，即神的意志也不自由，簡言之，萬物皆不自由。

反之，假如我們用詩人的同情的審美的眼光，或形上學家超功利忘物我的識度來觀察宇宙人生，我們又不禁感覺到萬物皆莫不各遂其性，各樂其生，而享受一種令人不勝羨慕的自由。莊子濠上觀魚而知魚樂，他便感覺得魚有一種自由自在的樂趣。周茂叔覺庭前春草，生意一般。程明道有「萬物靜觀皆自得」之詩。也可以說他們似覺感到一花一艸欣欣向榮，自然萬象自得自由的有道之士的達觀。其實我們也不必妄自菲薄，而斥此種見解爲中國玄學家特有的夢話，因爲西洋以維護科學著稱的哲學家，也多有類似此種的見解。即如康德在他的品鑒論衡一書中便說過：「從先天的原則看來，每一有組織之物都可說有其內在的目的與人造的機器不同」。他並謂自然物象之所以有其尊嚴，並值得我們贊美。即以其自身好像有內在的目的，而非徒供人用的工具。足見康德亦承認在某種觀點下，自然萬物亦有其自身的目的與自由。卽現在英國的亞歷山大 S.Alexander 教授也說過：「若從神的立脚點看來，一根草一塊石也是自由的。」所以我們只須換一付眼鏡，由理知的科學的觀點改變爲同情的藝術的與形上學的觀點，我們便不難由令人感覺得侷促不安的萬物皆不自由的決定論而轉到令人覺得爽然自釋的萬物皆自由的目的論。

這種詩人的玄學家的萬物自由說，雖足使我們胸懷開闊洒脫，但我們亦用不着因此欣喜，而自詡覺得着眞正的意志自由。因爲那種詩人的超世俗遊物外的自由，究竟不是我們

在人世中奮鬥努力所欲取得的自由；而且那種不是由困心衡慮而得，乃是人與物生而共有的自由，也不是爲人所特有的經自覺的奮鬥而得到的道德的自由。但同時我們也不必因爲科學家把人的意志當作幾何命題去研究，或把人的行爲拿來與動物的行爲一樣地實驗，而成立萬物皆不自由說，便垂頭喪氣喟嘆人的意志之不自由，因爲科學的機械定律實絲毫不損害我們道德上的意志自由。因爲人究竟是人，與幾何學上的直線與平面，及動物心理實驗室中的老鼠究竟有不盡同之處。意志自由乃是關於全人格的問題，用幾何方法實驗方法得來的關於人的行爲的定律，即使確切不移，但總是抽象的部分的，部分的抽象的科學定律，不能支配全人格的道德活動。而且人之意志自由與否乃內心的道德問題，必自己直覺內省方能知道，或自己的知己朋友用同情態度來了解他設身處地方可知其大概，用理智從外而去分析研究，如醫生之驗溫度，那是不能知道的。假如一個人自己覺得瀟洒超脫，雍容自如，心安理得，作起事來，問心無愧，那麼，他的意志就算自由，即或用科學去研究他的一言一動都是有原因的，都是可用機械定律解釋的。而且我們還可以進一層說，知道機械事實，發現科學定律，就是一種道德努力的收穫，就是一種解脫，一種自由。

所以有許多的道德家認科學的機械定律爲意志自由的障礙，好像科學愈不發達，人的意志愈是自由似的，自然是一種錯誤。但又有許多的時髦的科學家，引用新物理學上的「

不決定原則」或固意張大科學方法之欠精密，科學假定之臨時性等以爲意志自由張目，也是不明意志自由的眞意的說法。因爲科學定律欠準確，科學方法欠周密，只能證明科學尙未發展圓滿之境，決不能反證道德上意志的自由。此外認絕對沒有原因，莫明其妙，不可理解的行爲爲自由，也是神話。換言之，偶然、反常、失性、發瘋、絕對不可知。只足以證知識之有缺陷，不足以證意志的自由。愚昧、偶然、無理性，不是意志自由所從出的根據。因爲道德上的意志自由，乃是出發於內心的深處，及性格的發展，是自覺的，理性的，自主的努力爭得的成績，而不是盲目的，偶然的外界賜與的恩惠。

此外對於意志自由還有一種錯誤觀念，就是以選擇範圍之廣狹，定意志自由的程度之高低。認可供我選擇之事物愈多，則我之自由愈多，若可供我選擇之事物愈少則愈不自由。此說表面雖似合於常識，其實仍不足以證道德的自由。因爲一個人有許多東西供他選擇，他每每感覺徘徊歧途，猶移不定的痛苦，如何算得自由？且就道德而言，有五聲五色五味可供選擇的財主貴族，比起那每頓吃窩窩頭每天穿藍布大褂的平民來，也算不得更爲自由。又如有的人，其行爲有一定規律，如日升月恆，其取徑如何事先別人幾可預測。如康德之每天晨五點起床，晚十點睡覺，下午四點出外散步，可謂機械已極，毫無選擇可言，而乃正是他自由人格的表現。如朱熹之將見宋孝宗，事先有人知他必談正心誠意，於中途

攔限，諫勸他勿談正心誠意，恐皇上聽久生厭。他答道：「我生平所學，惟此四字，豈可隱默，以欺吾君乎？」而他這種無有選擇的談正心誠意，乃愈是他人格偉大意志自由的表現。由此足見意志之自由不自由不在於供選擇的事物之多寡了。並且若認自由的關鍵在於可供選擇的外物之多寡，是不曾認意志之自由與否不繫於內而繫於外，不繫於內心道德的努力，而繫於外界之環境形勢，不繫於形上之原則，而繫於形下之事物，根據此說而談意志自由，實無異於根本否認意志自由。

也許我們可以修正此說，認意志之自由不繫於在外的「所擇」，而繫於主觀的「能擇」。因爲人主觀上於外物之來，有去取的能力，於意欲之起亦有決擇的能力，所以人的意志是自由的。人之能擇，固是心理事實，無可否認。但欲執能擇的心理事實以證意志的自由，則我們又不得不加以審愼考慮。因爲第一、能擇有時僅爲生理作用，如選擇食物等能力，貓鼠雞犬亦有，不僅人能擇，禽獸亦能擇。第二主觀的能擇、每被客觀的所擇所限制。不有所擇，何有能擇？且有時兩欲相衝突，每擇最強烈之欲而行之，兩物相競比，每擇最有引誘性之物而取之，如是則並非主觀的自動的自由的「能擇」，而乃是被情欲的引誘，被外物的壓迫，「而不能不擇」。第三、能擇是中立性的，人能擇善，亦能擇惡，擇善而從，固可算是意志自由，擇惡而作，亦一樣算得意志自由嗎？捨生而取義的烈士，固

可算意志自由；棄義而趨利的小人，亦可算得意志自由嗎？人的自暴自棄作奸犯科，都可以說是「能擇」，但我們也能說他的意志是自由嗎？由此我們似乎可以看出，（一）生理的能擇，（二）被限制誘迫而不能不擇，（三）擇不道德的有損人格的事物而作，均不足以證明意志的自由。反過來說，必須能擇與所擇合一，能擇者良心，而所擇者不背良心，能擇者眞我，而所擇者足以實現眞我，擴充人格，纔可以算作意志自由。換言之，必能擇者爲不可失其本心的「道德我」，而所擇者又足實現此道德我之道德理想或道德律，方能滿足意志自由的條件。意志自由建築在能擇的道德我及其所具之道德理想或道德律上。

此外要明瞭意志自由的眞性質，我們還可以從分析極淺近的道德經驗入手。不管意志自由不自由，我們自己要對自己的行爲負道德的責任，同時也要別人對於他們自己的行爲也負道德責任，總是顯明普遍的事實。換言之，不管人意志自由不自由，祇要他作了不道德的事，社會總要責備他，法律總要裁制他，同時他自己也難免不懺悔自責。但是我們試追問要人負道德責任的道理，那麼，我們可以得種種不同的答案：第一因爲他有道德意識，知善，知惡，並且知善好惡壞。「是非之心，人皆有之」。換言之，不管他意志自由不自由，只要他有道德意識，有良心，我們就要他對於他的行爲負道德責任，同時他自己也願意對他的行爲負道德責任。第二，因爲他自己承認他是他的一切行爲的主動者（the aut

hor of his own action）。即使有些出於他的下意識或一時糊塗的行爲，他也承認是他事前所默許放任，而事後他也願加以追認。除非在極反常的情形下，他總不否認他是他自己的行爲的主動者，即使事實上他的行爲是被人操縱指使。這就無異於說，他的意志是自由的。第三，我們還可簡單直切地說，因爲他是人，他是有個性有人格的人，我們尊重他的人格，故要對於他的行爲負道德責任，而他自己尊重他的人格，故亦自願對於他所言所行負道德責任。大凡人格愈偉大的人愈對於他自己的言行負完全道德責任。野蠻人，瘋狂人，奴隸傀儡，自己對於其行爲便可不負道德責任，別人亦不期冀他們自己負責，因爲我們根本不承認他們的人格。

換言之，只要他是人，有人格，他的意志就是自由的。意志的自由就是人之所以取得人格的基本條件。

但天地間隨處都是人，隨處都是我們假定爲有相當人格要他負道德責任的人，那麼，足見人人的意志皆有相當的自由。所以意志自由乃隨人格以俱來。是一個普徧的事實。至於詩人乃能更進一步去人格化自然事物，他認爲花草木石皆有人格，所以他覺得花草木石皆具自由的。自由是事實，因爲人無自由猶如魚之無水，必不能生活。現在人既相當可以生活下去，那麼，他必有相當的自由無疑。

但自由固是經驗中的事實，同時又是一個超經驗的理想。自由一方面是人人皆有，與人格俱來的本性，但同時又是一生所追求不到，望之彌高，鑽之彌堅的理想。若用德文辭來，自由是Gegeben(Given as a fact給予我們的事實），但同時又是aufgegeben（setup as a task尚未完成的職責)。因爲同樣，人格乃人人都有，固是事實，但同時人格亦是一個理想，因爲人人隨時都在完成他的人格的歷程中。

自由既是與人格俱來的本性，那麽，要保持擴充這種本性，需要些甚麽條件？自由是人人所必須努力追求的理想。那麽，實現此種理想的關鍵何在？一提到這個問題，我便附帶想起另一有趣的問題，就是：意志自由既是西洋倫理學的中心問題，道德之是否可能既全繫於意志之是否自由，中國民族既號稱爲最重道德的民族，中國對於哲學的大貢獻，據說大半在於倫理思想方面，但何以中國哲學家對於意志自由問題從未提過，而自由二字也竟不見經傳呢？豈有自詡爲對於倫理思想最有貢獻的人而對於倫理學上的中心問題竟置之不理嗎？原來中國學者蓋早見到自由是個理想，不是根據科學實驗或邏輯分析所能解決的問題，乃是一個實際地內心修養方能達到的理想。因此中國哲學家所談的大都是如何洗意修養以發展自由的本性與實現自由的理想的先決條件與根本關鍵。所以我們一談到如何擴充自由本性，實現自由理想來，我們便不能不提出古聖先賢的教訓，而闡發出來使具新意

義。據我個人看來，昔賢所耳提面命，為求道德上的意志自由之基本原則，正足與西洋諸哲之論自由意志可以相互貫通發明者約有三端：

第一，就是「求放心」。意志之所以不自由，其主要原因，即由於心放在外，心為物役。換言之，心為外物的奴隸，求放心就是消極地使意志不為奴隸的工夫。大概心放在外，一方面好像是神不守舍，我們自己的心飛越在外邊，而一方面實是外間的東西或別人的思想意見鑽進我們自已的心裏，霸佔住我們的腦筋，使我們不能自己作主，意志不自由。因此我們的思想言行，不能代表我們的真我，而乃是傳達別人的意志思想的工具。但因為我們具有人的外形，且有一付假人格，而我們精神受外物支配傳達別人的思想意志的行為，又須我們自已負道德的責任，所以人生最大的不幸，精神最大的痛苦，實莫過於意志的不自由。所以欲求放心，知的方面，必須隨時提醒自己超經驗的真我，行使自己的先天的知識範疇，以組織感官的材料而形成真知識。行的方面，必須本着自己與人格俱來的意志自由的本性，於複雜的意念與慾望中抉擇真能發展人性，實現真我者而行。換言之，自己每得一知識，不是被動的接收外界的刺激，而乃是自己精心組織而成，自己每一個動作，不是受外物之引誘，為情慾的傾向而被動，乃是經過自己決定簽字而出發，總為足以代表真我的。自己為自己的知識之組織者，自己為自己的行為的主動者，就是求放心。

但是老莊守着枯寂的心，絕對不使之放出於外，或絕對不許外間的東西得鑽入此心，亦非求意志自由之道。必須有時故意使此心放出，故意忘掉自己，或故意將此心開放，讓外物自己闖進來，然後再將此心收回，將外物趕走，使此心的內容更見豐富，使自己的人格更爲擴大。對着大自然，欣賞藝術，鑽研深邃的學術，過莊嚴神聖壯烈的宗教生活，（愛國運動亦屬於此類），均可以使此心暫爲放出，忘掉我們自己的小我，而結果可以使此心更爲高深豐富，使自己覺得自己更超脫，更偉大，更自由。簡言之，使此心放於悠久高明博大之域，也就是求放心的一個法門。葛德一生從矛盾中求諧和的生活，就是自己故意放心，引起衝突與困難，而後復收回放心，得到諧和的最好具體的例證。黑格爾論太極之在自己，ansich爲純粹理念太極之自外自放aussichsein爲自然，及太極之在自己爲自己an und fur sich爲絕對精神的矛盾進展的歷程，可以說是理論上談收放心的好例證。由心之自在自守，經心之自外自放，而回復到心之自在自爲，就是我所謂求放心的歷程。

第二就是「知幾」。這就是易經上的「知幾其神乎」的知幾，也就是察微知著，見顯知隱的知幾。自由即是主動，被動就不自由。知幾就可以先物而主動，不致隨物而被動。大政治家能夠知道民意所在，預爲設施，就算知幾，亦算自由，與迎合潮流，隨風轉舵的政客，其主動與被動，自由與不自由的界限，就顯然分明。軍事家能知道有時戰爭不可避

患，而預爲準備，則臨時於萬人[illegible]，[illegible]；皆能[illegible]；此之[illegible]一而得到解利，也可以說是由知幾而得到的自由。大概天地間有許多職分上不可迴避的職責，義理上不得不辦理的事務，能夠事先自己自動地欣然担當負重，而不臨事希圖推委諉卸，就是知幾、就是自由。

實際我所謂「知幾」的觀念，可以說是得自易經者少，而得自以倡意志自由說著稱的柏格森者多。柏格森曾由欣賞藝術的經驗來說明意志的自由，我覺得實含有知幾即自由的意思。他說：當我們聽音樂或看跳舞時，我們總感到一種精神的自由，原因是由於我們能夠審知音樂或跳舞中一定的節奏，而不期然地與之諧和。當音樂高的時候，我們差不多前知其將低；急的時候，預知其將徐；當跳舞者向左跳的時候，我們幾可知其將右；當他前進的時候，我們幾可預知其將後退，所以音樂之高低急徐，跳舞之左右前後，都有一定的節度，幾乎爲我們所預料得到，好像受了我們的指揮，我們可以與之合拍。因此於此種經驗中，我們能得到一種意志自由的感覺。其實我們可以推演此義來說，宇宙歷程人事變遷，不論如何複雜，但總有相當的軌則，相當的節奏，祇要心思沒有被利害物慾所蒙蔽的人，如能用同情去體會，自然有看得出此種宇宙或人世的軌則與節奏的可能，因此有得到如柏格森所謂欣賞藝術的自由經驗的可能。

第三就是「盡性」。盡性就是中庸所謂盡人之性，盡物之性也就是現在所謂「自我實現」。認識自我，發展自我，實現自己的本性，就是自由。中國及西洋正宗派的哲學家，差不多皆持此說。 而使我對於盡性即是自由一說得到明確親切的見解的，乃是葛德。葛德談自由意志問題有句極簡單而富詩意的話道：「難道你禁止蠶子吐絲嗎？」(Vebiete du dem sedeniwurmzuspinuen ?)是的，據他看來，蠶子吐絲，就是依本性的必然而活動，就是盡性，就是自由。同樣，鳥兒唱歌，蜜蜂釀蜜，就是盡性，就是自由。同樣，人能順其天性，發展他創造眞美善的本性，就是盡性，就是自由。中國學者講盡性總是講到「知命」——知道自己神聖的使命，知道自己在宇宙，在社會國家的地位和天職。同樣，葛德也說過：「我們作我們在任何情形下所不得不作的事，便是意志的自由」。換句話說，行乎其不得不行，止乎其不得不止，純由於本性之必然，依天理之當然，就是自由。這樣由盡性，由自我實現而達到得天理相合與宇宙意志爲一的境界，就可以說是絕對的意志自由。所謂宇宙意志就是中國所謂天理或天意，宇宙意志之表現於自然界的就是萬物欣欣向榮，行健不息的生意；宇宙意志之表現於人事界的就是民意，民族性，社會理想或時代精神，宇宙意志之表現於內心生活的就是良心，天性，天理或康德所謂道德律。只要我們個人的意志，外而能體天地生生不息之機，中而能代表時代精神社會理想，內而能發揮自我本

整合永遠總律，那麼，我們的意志就能與宇宙意志合一，我們的意志就是絕對自由。

十　論道德進化

要討論道德進化問題首先須作兩個重要的區別：第一，就是達爾文的進化論之被認作天經地義的信條（Evolutionism as aDogma）與被認作一種研究問題的方法（Evolutionism as a Method）之不相同，第二，就是邏輯上的進展(Logical progress or development）與事實上變遷或演化（factualchange)之不可混為一談。

自然主義者如斯賓塞爾（Herbert Spencet）赫克爾(ErustHaeckel）等便有將進化論獨斷化的趨勢。他們認進化論為解釋宇宙萬物的基本原則，為指導人生行為的最高理想。但是據比較持客觀批評態度的科學家或哲學家看來，進化論卻只是一種從事科學研究的方法。斯賓塞爾用「由無定則的，雜亂的，渾沌的一致，到有定則的諧和的，條理的殊致，的進化公式以解釋一切自然的，社會的和精神的現象，他更進而對於政治經濟教育各方面，也主張極端的放任主義，反對用人力去干涉自然的競爭，選擇，演化的歷程。赫克爾認進化公律為解決「宇宙之謎」的一大原則。由物理化學中的元子演進而為生命元（Protoplasm），由生命元演進而為心靈元（Psychoplasm）由心靈元演進而為神經元（neuroplasm）。這就是他認為宇宙進化所經歷的階段。根據這種進化定律或進化的宇宙觀，

一切舊的宗教信條道德觀念都要加以改造。……凡是像這類把宇宙觀或人生觀建築在進化論上面的人，也可以說是持進化論的或科學的宇宙觀或人生觀的人，我們便把他算作獨斷的進化論者，以示有別於方法的或批評的進化論者而言。

就進化論之爲研究的方法言，乃卽是一種歷史方法（historical method）有時亦稱爲生發方法（geneticmethod）。哲學史家如文德班便稱之爲進化的歷史方法（Entwickl-ungsgeschichtliche Methode）是卽研究事物或問題的起源沿革，由初生以至長成，甚或由長成以至衰落的整個歷程的歷史方法。這個方法的目的在於認識事物之變的方面，動的方面，察其變遷轉化之跡，而了解其整體。而不在於靜止的方面去分析觀察其片面。十九世紀的歐洲是一個偉大的歷史世紀。許多著名的史家及歷史名著都產生於此期間。（1）達爾文的貢獻就在擴大歷史方法的範圍，而應用來研究自然的歷史，特別生物演化的歷史，或物種的由來。（2）雖然採取進化論作爲研究方法的人物，不勝指數，但確認進化論爲思想方法，次籍以改造邏輯思想，而大聲倡導的人，當推實驗主義的哲學家杜威。杜威認爲達爾文的邏輯是「生發邏輯或實驗邏輯」（genetic or experimental logic），他認爲達爾文對於哲學上的影響在於使人從對於固定的形式，最後的原因，和靜止的永恆不變動的本體的探討中解放出來，而着眼于變遷的事實之研究與困難的環境之適應。（3）

至於進化論對於倫理學的影響固然是多方面的：牠曾引起優勝劣敗弱肉強食的極端個人主義的道德觀念，也曾引起聽天演安排的自然主義的倫理思想。牠同時曾令悲觀的道德家惴惴焉畏人禽的界限不分，人將相食而淪於禽獸，而提倡以人性馭自然以人力勝天演的人本主義的道德觀，但亦曾令樂觀的道德家認人類將可自然地進化到絕無自私自利，絕無痛苦的大同極樂世界。但我們可以概括地說，進化論對於倫理學之鉅大的切實的影響，不在於倫理思想的內容方面，而在於倫理研究的方法方面。——達爾文的進化論曾爲倫理學者指示一新方法，開闢一新領域。所謂新領域，就是就時間言研究最初原始民族的風俗習慣信仰道德生活以與近代的新道德生活比較，而求其演化進展之跡；就空間言，研究非洲人馬來人美洲土著的紅印度人等原始民族的風俗習慣信仰道德生活，甚或民歌民謠等以與歐美人的道德觀念比較而求其演化進展之跡，甚且有將動物的道德生活與人類的道德生活相比較的。用此種進化論的方法以研究道德事實的學問，有時又稱作比較倫理學（Comparative Ethics）。換言之就是除對於倫理問題之直覺的，邏輯的或形而上的研究外，又着重於道德的事實，特別關於原始民族的道德事實之搜集與整理，於人類學、民俗學、心理學、詰或生物學中去尋找倫理研究的材料，把倫理學也當作自然科學來研究。所謂新方法，就是進化論的方法或生發法（Genetic method）之應用於倫理學。據杜威及托福茲（Tufts）

說，倫理研究之採用此種方法，約有四個理由：第一，由簡單之材料着手，以次及於較複雜之道德問題。第二、借古以鑒今；今日一般人的道德生活，理想和標準，有許多地方皆原始風俗習慣之遺留。第三、研究原始民族以及他邦異族之道德生活，可更得較客觀之材料，和觀察，以資反省借鑑。第四、應用進化論的方法以研究倫理學可以促人注重道德之動的和進步的性質，而不致認之為一成不變的東西。（4）倫理學的研究既然於方法方面及領域方面，皆受進化論的影響和鼓勵，無怪乎十九世紀末及廿世紀初，用進化論的方法以研究初民道德生活的著作風起雲湧頗極一時之盛。（5）

（甲）知道了獨斷的進化論與方法的進化論之別，和進化論對於倫理學之真實影響在於方法方面，我們可以進而討論邏輯的進展或進步與事實的演化的分別。大概說來，演化是一事實，下等動物、植物、礦物、凡一切無意識而不自知努力者，均有演化。演化是自然的。進步或進展是一理想。是意識的努力或精神的奮勉所達到的收穫。所以進步是循理想的活動，是邏輯的，是合於理則的。道德的事實就其為事實而言，既無所謂進步或進化，亦無所謂退步或退化，只不過是人類某種生活方式之自然的演化，至多只能說此種變遷演化之歷程有不同的階段罷了。但同一道德事實，或同一道德生活演化的歷程，各人的道德理想不同，各人的道德評價的觀點不同，則他們對於此事實之為進步或退步的判斷，亦必各

顯。譬如，離婚的事件，在近代西洋及中國的社會中均有逐漸增多的趨勢。（6）在新派的人也許指為道德進步的特徵，而舊派的人則不免興世風日下之歎。又譬如，在工商業愈發達的社會裏，因各人四出奔走衣食的結果，則較大的家庭將必縮減為較小的家庭，凡離開任何方式的家庭而在工廠，學校公寓旅館裏過生活的青年男女將必愈益增多，乃是自然的趨勢，（7）但懷舊的人也許因此要發「文明到處崩破」（8）的感慨；而趨新的人，或認為個人自由獨立，是道德日趨進步的現象。但是今試放下道德演化的事實不論，並放下各個人主觀地對於道德事實之為進化或退化的評價不論，而單就理論上先天地去考察道德進化應取的步驟或階段，以指出道德之進化必係由無自覺以進於自覺，由無理性以進於理性，由蔑視人格以進於尊重人格等；而不管事實上是否一定遵循此程序，這就是我所謂邏輯的或理則的道德進化觀。其目的不在於對道德事實之為進化或退化加以臆斷，但在於批評地研究道德進化應具的條件，從理論上，理想上或從超時間空間的觀點以指出一般的道德進化應趨之途徑，而作世人評判某時某地的某種道德事實之為進化與否的標準。因此欲求對於道德進化問題有一正確明晰的觀念，我們不能不從（一）邏輯上道德進步的歷程，與（二）事實上道德現象演化或變遷的歷程，分別加以研討。

(一)邏輯上道德進步的歷程

概括地說，邏輯上道德進步的歷程，已如上文所述，是由無自覺以進於自覺，由無理性以進於理性，由蔑視人格以進於尊重人格的道德。但受過矛盾邏輯（dialectical logic）訓練的人，便知道道德進步的歷程究不是直線式的那樣單純的進展，而乃是經過正反的矛盾而進展的。換言之，道德的進步必是征服惡的或超越不道德的而達到的功績。最善於應用矛盾邏輯的方法（9）以分析道德矛盾進展的歷程的人，據我所知，莫過於費希德與黑格爾，故我願意把他們二人對於理論上道德進步的觀察，作一簡略的報告：

A　費希德的道德進步觀（10）

費希德認人類的塵世生活的目的在於自由地指導自己一切的行為使之與理性相契合。人類理性的發展約分為五大階段或時代。他要先天地，不拘於經驗事實地，純從邏輯的觀點，指出理性進展的次序，和每個時代的特質。至於要知道人類某一特殊時代之究屬於理性進展的那一階段，則須根據各個人的實際經驗作解答。譬如，費希德認為他自己所處的時代，即屬於理性進展的第三時期，即惡貫滿盈的時期。（作者按，明眼的讀者當可察出現在

中國人的道德生活亦正屬於費氏所說的理性進展的第三時期。）至於費氏所謂「理性」，實充滿了道德意味，所以我們很可以說他所謂理性進展的階段，即是道德進展的階段，茲試分述如下：

第一、理性表現爲盲目的本能。人類在此時期中，眞是過的「不識不知，順帝之則」的純樸生活。只是率性而行，而不知其所以然。這可算是愚夫愚婦的理性——此即天眞的境界（der Stand der Unschuld）。

第二、理性表現爲外界的強制的權威，可以說是專制時代和風俗習慣中的理性。此時期所着重的爲盲目信仰與絕對服從。只求厲行嚴格的訓令，強迫人去作，而不使人知其故。——此即向惡的境界（der Stand der anhebenden Sund）。

第三、解放的時代——直接從專制的權威，間接從本能的理性以及任何方式的理性解放出來。對於一切眞理皆持漠視態度，行爲完全放任無羈，無指針，無標準——此即全惡的時代，也可叫做罪惡完成或惡貫滿盈的境界（der Stand der vollendeten Sundhaftigkeit）。

第四、理性的認知或自覺的時代。人於此時期中漸知眞理爲何物，且於理性的法則有明晰的了解，且知崇奉眞理爲最高價值，而以最高的熱忱去愛護眞理。——此即向善的境界（der Stand der anhebenden Rechtfertigung）。

第五、為理性的藝術時代（die Epoche der Vernunftkunst）。人能用適切無誤的方法，實現理性，以建立其人格。——此為至善或聖潔的境界（der Stand der Vollendeten Reeinfertigung und Helligung）。按費氏所謂「理性藝術」一語最富玩味，理性而到了藝術或藝術化的境界，實多少含有「大而化之之謂聖」的意思。且亦略相當於居仁由義隨心所欲不踰矩的境界。

費希德認為他這種道德進步的分析是理想的、邏輯的、先天的、這就是說，他自認為這種見解是先於道德事實的進化，而不違悖事實的，是後於道德進化的事實，而符合於事實的。我們姑且對於費氏的說法不忙下批評發議論，再進而看比他分析的更精密的——

B 黑格爾的道德進步觀（11）

黑格爾的精神現象學一書的性質就在於分析時代思潮，意識樣法，人生理想，道德標準，變遷演化的階段、而根據物極必反相反相成的原則，去解釋其所以由前一階段而過渡到後一階段之理則或邏輯的必然性。他同費希德一樣，皆認道德進步的程序，是一正一反相激相盪的。

黑格爾也採取霍布士的見解，認為人類最初的道德觀念就是粗野的個人主義，認為人

我不兩立，殘殺他人爲維持自己生命的唯一途徑。這是野蠻人的道德，這是道德進化的第一階段。及人類漸次覺悟與其殺人以逞，消滅對方不如奴役他人，利用對方，強迫被征服者爲己作工之較於己有利。於是封建時代主奴社會的道德，因而發生，爲第二階段。但爲主者雖奴僕滿堂，養尊處優，而生活亦殊無謂，反不如當奴隸者之勤苦工作，能與外界接觸，改組經驗。較得人生意義。因此有斯多噶派之道德家起，甘願服役自苦，甚且賣身爲奴，固意忍受艱辛，只求行爲之合於天理，不顧地位之爲主爲奴。——此種循理節欲的斯多噶道德代表第三階段。但斯多噶的道德理想，隔離實際太遠，不能改造現實，未免失之空虛，且違反本性的艱苦生活，亦失之枯燥，因此會令人感得人生的無意趣，漸趨於厭棄人世，而墮入懷疑與煩悶的狀況。——此爲第四階段。由厭世之極而起肯定現世的反動，由自卑自苦之極，而生自尊自大放縱情慾的反動，由煩悶之極，而轉去尋享樂現世有酒且醉的消遣。——這就是近代浮士德式的企求快感權力及豐富生活的個人主義的道德，爲第五階段。但個人愈追求快樂，反而愈感受痛苦，從自私自利，醉心享樂，浪漫不羈的生活醒悟過來，轉而憤世疾俗，抱高潔理想，守內心法則，持利他的人道主義，以改革家先覺之士自命，思有以校正末俗，改革現狀，挽回頹風。——是即感情用事的改革家的道德理想，爲第六階段。但此種改革家每每雖一面咀咒末世，而一面他自己亦未盡脫末世的習

氣。自身每因缺乏學養，先未能立定脚根，遂捨爾思己芸人。今日反抗，明日改革，遂至鎗法錯亂，一無所可。甚或改革家與改革家互相攻訐，反抗者與反抗者彼此火拚。馴至弄成此社會不啻爲一羣發狂的先覺之士的社會，各爲其誇大狂虛榮心所愚弄欺蒙而不自知。及自此誇大的改革熱醒悟後，於是個人乃漸知不事外騖，只就自己才能所長，性情所近之工作，擇爲志業，埋頭苦幹，忘懷一切，專心致志以從事之。即認學藝之本身爲其報酬，置實際效用於度外。爲學問而學問，爲藝術而藝術。各尊所聞，各敬所業。既不外求，亦不外騖。——此即純粹學者與專家的道德理想，爲第七階段。但此種專家學者藝術家等，有時亦未嘗不假學者專家的美名，以求自己虛榮心的滿足。學者之互相吹求，文人之互相輕視或互相標榜，以一技之長一業之專，而傲慢不可一世的怪現象均於此時出現。黑格爾稱此種以學藝驕人之專家學者爲「理智的動物及其騙局」，誠慨乎言之。至於黑氏去知取長，所提出個人最高的道德理想，即在於各抱其理想，各忠其志業，殫精竭慮，以期於學術文化有所貢獻，但此理想須合於國家的理想，志業固須爲性之所近，才之所長，但又須認之爲國家所賦予，適應國家或時代的需要，而非出於主觀隨意的選擇。必如是使個人之發展與社會國家之福利諧和一致，方算得最高理想。——此爲第八階段，即黑氏認爲個人道德進化的極則。

黑格爾於分剖個人道德意識之後，更進而分剖社會道德進展之歷程。大略言之，個人道德進步之極則，在於與社會理想相符合，而社會道德進步之極則，則在於達到絕對精神的領域。黑格爾以古希臘式之小共和國為社會意識最初階段之代表。在此種共和國中，人民一方面為家庭之一份子，一方面又與國家有親切的關係。由前言之，對家中祖先，須盡孝道；由後言之，對國家君上須盡忠道。但家庭與國家間有其不可避免的衝突，忠孝難於兩全。結果，總是犧牲家庭，服從國君。而過渡到社會意識之第二階段。——君主專制時代。此時期中，最大的矛盾為君主個人的意志與人民個人的權利的衝突。專制君主愈是作威作福，堅執私意，壓迫人民，而人民亦愈自覺其權利之不可受人侵剝，愈有以反抗獨夫。結果，君主推翻，專制取消，無法無天，自由平等。人人皆侈談天賦人權，力爭權利幸福，企圖直接干政。於是革命發生，大恐怖起，成為無政府無秩序的社會。但此種絕對自由平等的無政府狀況，當然不能持久。於是於自由平等稍加節度，共同立法，共同遵守，以資裁制的憲政，便應運而生。但單憑一紙空文的憲章法典以維繫國家，究非長治久安之道。於是便有人提倡道德理想的政治觀，康德費希德即係此說的代表人物。他們認政治必須建築在人民的理性，自由意志或道德理想上。所謂「空中帝國」是。但道德理想，究甚空洞渺茫，且在道德意識中，善惡本相對待。人能自由為善 亦能自由為惡。故就道德理

想之空洞性與相對性言，實不足爲社會意識道德生活之最後歸宿。故必進而達到超脫相對之藝術宗教哲學的領域裏，社會意識的進化方可謂達到頂點。蓋此三者，即絕對精神之具體的表現也。總括起來，黑格爾認爲社會道德進化的程序，大約如下：（一）由忠國家孝祖先的衝突進而爲忠於君主的帝國時代。（二）由服從專制君主與保持個人自由的矛盾，進而爲自由平等的民治。（三）由無限度的自由平等的民治進而爲共同立法共同遵守的憲治。（四）由憲治進而爲德治。（五）由德治進而有藝術宗教哲學等文化學術的基礎的社會或政治生活。此種文化學術，既具體且普遍，爲絕對精神的表現，爲個人的社會的道德進化所達到的最高鵠的。

黑格爾這種的分析，曾一士稱之爲道德邏輯平行論（Ethico logical parallelism），又稱爲邏輯與歷史或邏輯上的矛盾進展與人文進化的平行論，實甚切當。（12）蓋因黑格爾的事實是具有邏輯的必然性的。而他的邏輯是符合於人類文化變遷演化的事實的。但我們始終必須認黑格爾以及費希德對於道德進化歷程的分析爲邏輯的進展，而不僅是事實的演化，蓋因他們皆是以邏輯馭事實，以事實註邏輯，而自成其哲學系統；且因他們所指出的道德進化的歷程或途徑，皆人類艱苦困頓，精神努力，改造現狀，征服矛盾所獲得的功績與教訓，與用進化論的方法的科學家所指出的自然的盲目的演化歷程，不可一概而論。

（二）事實上道德現象的演化——以婚姻的演化爲例

當我們討論邏輯上道德進步的歷程時，因爲邏輯是一以貫之的方式，所以我們着重於道德進化之共同的整個的歷程。但道德事實是複雜的繁多的，所以我們不能不選擇特殊的個別的事實來分析，以見道德事實演化的一般。而道德事實之較重要且令人最感興趣的莫過於男女間的事實。美國言論家李滿曼（Walter Lipmann）謂「社會上一般人一聽說有人討論道德問題，他們總以爲所討論的定是關於兩性間的道德問題」。（13）所以我特地提出婚姻演化的事實來討論。

關於婚姻之最初的形式，有不同的說法。衞士特馬克（Westermarck）力持原始配偶說（theory of original pairing），他於許多動物的生活與原始的生活中，察出動物與人類最初即大都一夫一妻，夫爲一家之維持者與保護者。（14）但贊成此說的人甚少。次如麥因（Henry Maine）及米勒（Max Muller）等則主父權社會說（patriarchal theory）認家庭爲最原始最基本的組織，妻完全受制於夫。但論者多謂此說忽視許多野蠻民族生活的事實。（15）最爲多數學者所承認的乃是母權社會說亦稱原始共產說（The theory of horde and mother right or the theory of original communism）。此說之創始者爲

一瑞士學者巴霍芬（J. J. Bachofen）及美人摩爾根（Lewis H. Morgan）兩人盡量發揮其實之。近人德之 Muller Lyer及英之 Briffault 亦力持雜交說。據摩根氏研究，人類婚姻最初由「雜交」（Promiscuity）逐漸演進而成一夫一妻制。茲依據摩根氏並參酌他說將婚姻演化之次序排列如下：

1.雜交　完全不正規的婚媾，男女性交最放任無規定。可以說是原始時代不知婚姻為何物的男女關係。

2.集團婚姻（group marriage），供斯賓塞及吉倫（Spencer and Gillen）的研究，中澳大利亞的土人，似仍行此種婚制。卽此圖騰之女人嫁給另一圖騰。在此圖騰中，每一男子有正規之妻，有非正規之妻。每逢節期或勝會妻子可轉借與他人。不知嫉妒，離婚容易。（17）若依摩根的研究，則集團婚姻，可分三種：

a.一族之兄弟姊妹互婚，是為同族婚姻（consaquine）。

b.數姊妹嫁入他族為妻，或數弟兄娶他族數姊妹為妻，這叫做 punaluan。

c.很多家庭住在一起，有共產形式，但一男一女為事實的必要與方便為期結合，但亦不絕對排斥外遇，這叫做 sydiasmian。此為由集團婚姻到一夫多妻的父權家庭的過渡。

3.一妻多夫制（polyandry）大半幾弟兄共娶一妻，但也有例外。此制發生的原因大約不外經濟困難，一人不能獨娶一妻，或出於借人壯種的目的，有時因遠出開墾男多女少的通融辦法。

4.一夫多妻制（Polygyny）最初已經濟關係，一夫多妻，可多作工，正妻亦願其夫多娶妻以分其勞。有時多妻為避免離婚的交換條件，或因大戰之後，壯丁死亡過多，男少於女，故一夫多妻。此外亦有出於貴族或資產階級滿足獸慾而實行多妻。

5.一夫一妻制（monogamy）此又有自然的一夫一妻與道德的一夫一妻之不同。如近代之出於愛情自由選擇配偶，互守貞操，相偕白頭者，方可算得道德的一夫一妻制。據孫木楠（Sumner）說，此制有種種好處：（一）子嗣確定，（二）結合堅固，（三）不生嫉妒，（四）生育繁衍，（五）嬰兒死亡減少，（六）愛情專一，增加生活快慰，（七）若夫妻同偕到老，晚境有所慰藉。（18）因此一般人多認此制為婚姻進化的最高級。但近年來，特別在西洋，為補救離婚事件過多及因節制生育的方法改進，欲於不組織家庭不生育子女範圍內享受性愛樂趣的青年男女逐漸增加之故，似將有一新的婚姻制度產生，此制名為——

6.伴侶婚姻或試驗婚姻（Companionate marriage or trial marriage）。（19）此

婚由男女雙方[illegible]登記同居。[illegible]，[illegible]同意可自由[illegible]，[illegible]手續。在同居期間，一切滿意，且女方已懷孕，然後方正式舉行結婚儀式。首倡此說者為美國一著名法官林賽（Judge Lindsey），羅素夫婦贊成此說最力。此外如藹里斯（Havelock Ellis），約德（C. E. M. Joad），德之開沙林伯爵（Count Keyserling），美之李浦曼等均提倡此說。而西洋青年男女之正式非正式實行此制者，似已日漸增多。反對者自亦頗不乏人。但此制現猶在宣傳與試驗的期間，未成為社會上公認的婚制。而婚姻事實之演化、自然地漸趨向於此途，則為不可諱言的事實。

（20）

以上係討論婚姻制度演化的輪廓，至於結婚方法的演化，歷程，亦略分下列各階段：

1. 刼奪婚姻　男家用武力刼取別家或異族之女子為妻，此為最原始的方法，有時亦因而引起報復的流血事件。
2. 買賣婚姻　在採用此種結婚方法的時代，或文化階段中，女子被認為有價格之貨物，其價格之高下以女子像貌的美醜，作工能力的大小和當時當地女子供給與需要的多寡為轉移。這被售的女子，當然純係男子的所有物。

3.服役婚姻　此法與買賣婚姻同時並行。男子經濟能力如不能買妻，則可先去女家作工，足以抵償，然後娶妻，亦可算買賣婚姻的一種。

4.契約婚姻或諾言婚姻　此種婚姻必先經男女兩造之允許或同意然後成立。中國舊時父母之命媒妁之言的婚姻，以及近代男女自由作主的婚姻，均同屬於此項。

結婚事實之演化，已如上述，而離婚問題之演化，尤足供吾人參考。離婚之演進史，自較結婚為晚，乃婚姻近代化以後生出的事。大約尊重女子地位，提倡男女平權，打破玩偶家庭，注重女子人格與經濟的獨立，與夫自由自主一夫一妻的婚姻制度，皆直接間接為增加離婚數目的原因。離婚亦有自然的與道德的之別。原始民族之離婚完全由於性交關係鬆弛，或經濟狀況，環境情形有以使然，是為自然的離婚。近代之離婚其原因遠為複雜。而許多社會改革的理想家，亦提出其離婚的理想與道德。據愛倫凱女士說，（21）婚姻完全基於愛情，愛情消滅，即應離婚。離婚是自知自己，自尊人格，個性自決的表示，亦是自覺地企求真正的愛情生活，而反對無意義的婚姻束縛的努力。至於離婚問題在西洋過去演化之跡，亦可撮要敘述如下：（22）

1.離婚的歷史，起於羅馬。照羅馬法，結婚後，妻子完全在丈夫威權之下。丈夫隨時隨意可以與其妻斷絕夫婦關係。西曆三三一年，羅馬王君士坦丁規定妻子可以在特殊

情形下請求與丈夫離婚。至四四九年，離婚的裁定更寬。凡丈夫犯下列各罪者：叛逆、通姦、殺人、謀毒害，造僞證、犯墳、竊教堂、作盜賊、偷牛、謀殺妻打妻、引無行女人入家等，妻子均得提出離婚。

2. 凡天主教國在任何情形之下，皆絕對不許離婚。歐洲的意大利，西班牙，葡萄牙，美洲的墨西哥，布勒西耳，智利，阿根廷等國皆嚴禁離婚。

3. 法國在一七九二年前從無離婚之事。此後教會與政府皆力持保守不許離異。直至一八八六年方訂有離婚法律，雙方離婚的條件相等。

4. 在德國，一七九四年時，普魯士法典即立有甚寬的離婚法律。而至一九〇〇年時，所規定離婚的條件反較前爲嚴，大約因當時離婚風氣太甚，政府擬加法律制裁之故。

5. 英之蘇格蘭邦法律自一五七三年以來，即認遺棄與通姦爲離婚理由，至今不改。一六〇九年英國的國會始正式通過准許一離婚案。直至一八五七年離婚方正式列入法令。但若因酗酒遺棄犯罪等而離婚，亦只能分居，而不能完全斷絕夫妻關係。分居後，無論男方或女方皆不能另娶或另嫁。

5. 美國關於離婚問題的規定，各州或邦的法律並不一致。有七分之六邦，通姦遺棄虐待情事，准予離婚。有三十九邦因入獄，三十八邦因慣醉，二十二邦因不能供養，

准許離婚。全國共四十六邦，有一年至五年以上之分離，即可作離婚的理由。就大體論，美國離婚法律，東部嚴而西部寬。城市離婚者較多於鄉村。茲試將美國自一八九〇年以來離婚率統計表列出，以資參考。(23)

年	結婚數目	離婚總數	每一千結婚中之離婚率	法庭未批准之離婚案數
1890	542,537	33,461	62	無統計
1901	716,621	60,984	85	無統計
1916	1,040,684	112,036	108	無統計
1926	1,202,574	180,853	150	3,825
1927	1,201,053	192,037	160	4,252
1928	1,182,497	195,939	166	4,237
1929	1,232,559	201,468	163	4,408
1930	1,128,280	191,591	170	4,370

據此離婚統計表可以顯然看出美國人離婚之事件幾逐年增加。四十年前（一八九〇年）離婚總數不過三萬餘對夫婦，每千對結婚夫婦中，離婚者不過六十餘對。而近年來，離婚總數增至二十萬對上下，每千對結婚夫妻中，離婚者竟占一百七十對之多。離婚數目增加之速，與離婚問題之嚴重，可以想見了。表中惟一九三〇年離婚總數較一九二九年少約一萬對。我揣想大約因此時實行伴侶婚姻的人漸多，有許多同居男女的解散，沒有經過法律的離婚手續之故。而結婚的數目一九三〇年亦較一九二九年減少約十萬對，若果沒有別的重大原因，可以解釋，恐怕也由於實行伴侶婚姻者多，舉行正式結婚者少之故。

總結起來，我們研究婚姻事實的演化，所得的結果，是這樣的：由原始的男女雜交，經歷種種的過渡，而演變成近代的一夫一妻制。由自由自主的道德的一夫一妻制而演成離婚人數的增多。由離婚人數過度的增多，而漸有轉變成伴侶婚姻的趨勢。至於單就離婚問題而言，西洋各國大都由對於離婚不予准許，無有規定，漸演變為有明文規定；更由很嚴的離婚規定而變成較寬的離婚規定。而此種事實演化的階段，文磨交井然，條晰有序。我們簡直可以據此以判斷某國某族某處居民的婚姻制度，現已達到某種階段，且可預測其此後將向着某一階段演進，大體上不致有誤。但最奇怪而令我們詫異的，就是我們所發現的婚

姻事實的演化歷程，並不是我們所想像的那樣盲目的變遷，而乃是有理則的進展。就價值觀點看來，這好像不僅是自然事實的演化，而乃是依理則循理想而向前的進化或進步。平心而論一夫多妻或一妻多夫制，實在較原始的男女雜交爲文明進步；而一夫一妻制似又較多妻或多夫制爲文明進步。夫妻不相能，可以得雙方允許，法律承認而離婚，是比較強迫一對無法快樂共處的男女相偕到老，更爲合理，更爲尊重雙方的人格與個性。至於伴侶婚姻雖尙在實驗期間。但據提倡此制的思想家與社會改革家看來，當然是較足以補救現制的缺點，較足以解答現代兩性間許多複雜的困難，且較爲合理較爲進步的辦法。（24）就結婚方法言，經過雙方衷心允諾而後結婚，似比那刼奪婚姻、買賣婚姻較爲尊重人格合於理性。總而言之，我們總不禁要問，我們研究道德事實的演化，何以所得的結果，會合於理論的理想的進步歷程呢？更奇怪的，記得上面我們介紹費希德黑格爾從邏輯方面分析道德進化歷程的時候，會發現他們所指出理論上道德進化的各階段好像又很符合事實上道德的演化。——這又是什麼道理呢？一方面在篇首我們巳重言申明，事實上的演化與理論上的進化須嚴格分開，而何以現在我們又發現理論的進展不違背事實，而事實的演化又契合理論呢？

此點我們可分爲數層作答：

第一、邏輯或理論本來是解釋事實，整理事實，指導事實的方式或原則，所以真的理

論必是合於事實的理論，眞的邏輯必是合於事實有充實內容的邏輯。因此可知，關於道德進化的理論，或邏輯上道德進化的階段的分析，只要理論是正確的，必定是合於道德事實的，所謂先經驗而經驗弗違，亦即此意。

第二、事實本來是經理論，邏輯，先天範疇加以組織整理而成。離開邏輯或先天的範疇，只有沌混的黑漆一團，更無所謂事實。葛德所謂「每一現象，即一學說。吾人注意觀認事物，即是理論化事物，」（25）實含有至理，天地間，只有事實追趕不上的理論或理想，沒有不合理論的事實。換言之，天地間只有超事實的理論，超現象的邏輯（即康德所謂先天邏輯），而沒有超理論超邏輯的事實（即所謂孫悟空跳不出如來的手心之意）。因爲近代的人，受了達爾文進化論的洗禮，特意用進化論的邏輯或方法去搜集整理組織解釋道德方面的事實，則其所整理出來的事實之符合進化的理論與理想乃自然之理，毫無足怪。換言之，我們上面所陳述的婚姻事實，乃是應用進化論的邏輯加以選擇整理，已經是理論化理想化過的事實，自然會符合進化的理論或理想。

第三、理論雖合於事實，事實雖不背理論，但理論自理論，事實自事實，仍不可混爲一談，理論係共相，事實係殊相。理論在先，事實在後。理論爲本，事實爲末。所以必須首先劃分清楚，不惟於研究方便，抑且可免混淆與誤解。

第四、道德事實與自然事實不同，自然事實的變遷，卽使有條理有秩序，但亦無所謂進步。而道德事實乃人的意識活動精神生活的產物。人的意識是有理則的，人的精神是有理性有理想，有向上奮勉的驅迫力的。　研究道德事實的進化，　直不啻考察人類意識的奮鬥，精神的努力，以自求發展實現的階段與業績，因此道德事實不僅是表出演化之跡，必且表出進化之跡；換言之，人類道德史上，若果有一星星一點點進化或進步之可言的話，則此星星點點的進步，必是這有理性的動物，精神上奮鬥努力，自求進展的收穫。一個社會，一個國家，或一個民族的道德生活之進化與否，全視此社會此國家此民族的分子，能本其固有的理性向上奮鬥努力與否爲轉移。因爲無論談事實的進化也好，但事實乃由精神努力整理組織而成；無論談理論的進化也好，但理論亦由精神努力去解釋，征服，指導事實而成。所以我們此番研究道德問題所得到的最後結論是：捨自強不息的搏鬥努力外無進化。捨精神的，理性的搏鬥努力外無道德的進化。

（１）單就德國而論，十九世紀的史家就有下列諸人：Friedrich von Humbolt（1769-1859），Wilhelm von Humbolt（1767-1835），F. Schlegel（1772-182）A. W. Schlegel（1767-1845），J. Grimm（1785-1863）W. Grimm（1786-1859）B. G. Niebuhr（1776-1831）Leopold von Ranke（1795-1886），至於黑

格爾（1770-1831）為作有系統有識見的哲學史及歷史哲學之第一人者，更無待言。英國有Buckle（1822-1862）之文化史，法國有Taine（1828-1893）之文學史。

（2）關於達爾文進化論之歷史背境及其與當時之歷史精神歷史興趣之關係，請參考 Josiah Royce: The Spirit of Modern Philosophy, Lecture IX The Rise of the Doctrine of Evolution.

（3）參看杜威 Darwinism and its Influence on Philosophy 一文。當然，杜威願人用達爾文的方法去研究變動不居的事實，以資證驗控制，誠是。但他因之根本反對正宗哲學家所研究的對象和問題，則未免過當。因為用歷史方法與動的邏輯亦未嘗不可以作解答形上問題的輔助，況由變動中以觀認本體，安知不較從靜止中以分析本體更勝一籌嗎？

（4）參看 Dewey & Tufts: Ethics PP. 3-4, Dewey: The Evolutionary Method as Applied to Morality, Philos. Rev. XI, 1902, PP. 107-124, 353-371.

（5）茲將此方面之代表人物及其著作列出，以資參考。

Darwin: Comparison of the Mental Powers of Men to the Lower Animals. 1871

Spencer: The Data of Ethics, 1879

Lewis H. Morgan: Ancient Society

E. B. Tylor: The Primitive Culture, 1878

,, ,, ,, Early History of Mankind,

J. G. Fraser: Golden Bough, 12 Vols, 1st Edition 1890

Andrew Lang: Myth, Rirual and Religions, 2 vols. 1899

,, ,, Custom and Myth 1893

Henry Maine, History of Ancient Law

R. H. Codrington, The Melanesians, their Anthropology &Folk-Lore, 1891

Howard: The History of Matrimonial Institutions

W. G. Sumner, Folkways, 1906

Sutherland: The Origin and Growth of Moral Instinct, 2vols., 1898

L. T. Hobhouse: Morals in Evolution, 2vols., 1906

近三十年來以法國的Durkheim (1858-1917) 及Levy Bruhl 對此方面的貢獻較大。中國郭沫若的古代社會史也算是屬於此種性質的著作。其實此方面的寶藏甚富很有可以研究的材料，中央語言歷史研究所的工作，似循此方向進行。至於應用進化論的方法以治文學史的第一人且較有成績者，自然要推胡適。

（6）事實詳下。

（7）參看美國社會學家 W. F. Ogburn: Decline of the American Family, the N. Y. Times Magazine, Feb, 1929。此文列有極精確之統計事實，以證美國家庭之衰落，曾引起討論。又德人 Muller Lyer 著有 The Family 一書，謂人類家庭的演變，由民族時期而家庭時期，由家庭時期而個人時期，可供參考。

（8）見吳宓西征雜詩學衡第五十九期。

（9）作者於 dialectical logic or dialectical method 不稱辯證邏輯或辯證法的理由，另詳拙著「魯一士黑格爾學述序」。

（10）此節根據Fichte: Die Grundzuge des gegenwartigen Zeitalters, erste Vorlesung

（11）此節係根據黑格爾精神現象 Phanomenologie des Geistes 及魯一士近代唯心論演講集（Royce: Lectures on Modern Idealism）第六、七、八各演講，以已意自由增損應用解釋而成。如將個人道德的進步呆板地分作八個階段，將社會道德的進步分作五個階段，皆由我爲醒目起見，強作分析，以便了解的，原文並未如此呆板劃分。所以此節中如有與黑氏原書意旨有出入處，概由譯作者妄參己意之故。

（12）參看Royce: Lectures on Modern Idealism P. 144 &P. 146

（13）Walter Lipmann: A Preface to Morals P. 285

（14）參看Westermarck: History of Human Marriage and also Thomas, Source Book of Sociology, article by Westermarck.

（15）參看Howard: History of Matrimonial institutions, Ghap. 1.

（16）參看同上 Chap. 2, and Morgan: Ancient Society, Pt III, 383 522

（17）參看Baldwin Spencer and G. G. Gillen: The Native Tribes of Central Australia, Pp. 70-75 & 112.127.

（18）Sumner: Folkways, P. 278

（19）Mrs. B. Russell: The Right to be Happy; H. Ellis: Marriage Today and Tomorrow; W. Lipmann: A Preface to Morals, PP. 281-313

（20）Hobhouse: Morals in Evolution PP. 157-158, cf. also Sumner: Folkways, P. 355.

（21）Allen Key: Love and marriage. P. 293

（22）Hobhouse: Morals in Evolution, PP. 230-236, and Ency Brit. Vol. 8, article on divorce by W. F. Wilcot

（23）Statistical Abstract of the U. S. A., 1932, P. 87.

（24）說到此處，合一言之，須特提出。就是：道德的進化，具體言之，婚姻的進化總是依經濟狀況，智識程度而俱進。一面智識學術進步，一面生產工具物質文明發達，而一面道德程度，亦必水漲船高，相偕俱進。（至於誰先誰後誰因誰

果，此處暫不討論）。未有茫昧無知，受物質壓迫，受天災侵害，而獨道德方面，反較知識發達能征服自然的民族為更進步更高尚的，所以離婚人數之增多，與伴侶婚姻之試行等，在彼有自文藝復興以來猛烈的知識邁進，有自法國革命以來的自由平等精神的養成，有自產業革命以來的工技物質的發達的西洋人——男女雙方智識皆有相當基礎，經濟皆有相當獨立的西洋人實行起來，當然可算比較適宜，比較進步。但在智識程度，物質程度尚趕不上西洋的社會，而獨於婚姻方面，則模倣西洋，惟恐不及，當然會發生流弊。所以我們既不可無經濟及智識方面充分準備，而妄自模倣西洋婚制，亦不可以迂腐的成見，謂父母之命媒妁之言的婚姻為精神文明，而妄斥西人之自由離婚伴侶婚姻為迹近禽獸。

（25）見 Glockner: Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie P. 386引葛德（Goethe）語。

十一 文化的體與用

許多人對於哲學發生興趣，大概都是由於他們平日喜歡用思想去觀察文化或批評文化。當一種異族文化初輸入一個地方時，最易引起當地人士觀察和批評此種外來文化的敏感。當一個旅行家遊歷了不同的國家，觀察了不同的民族，他對於各國和各民族的風土人情，生活習慣，歷史文物等，必少不了有一些感想或批評。有人說文學的本質在於批評人生，而眞正有意義有價值的生活就是文化的生活。所以卽說文學的本質在於批評文化亦無不可，文學家可以說必然是文化批評家，如法國的福祿泰爾、盧梭，德國的萊新、吳爾德、歌德、席勒，英國的卡萊爾、安諾德、辜伯己等，都是文化批評家，他們一方面對於政治社會有實際影響，一方面也啓發了後來不少的純粹系統的哲學家。批評文化可以說是思想界最親切，最有興趣，對於個人和社會，對於物質生活和精神生活最有實際影響和效果的工作。因為文化批評一方面要指導實際生活，一方面又要多少根據一些哲學理論。所以文化批評乃是使哲學與人生接近的一道橋樑。有許多不專門研究哲學的人，因為批評文化而不知不覺地涉歷到哲學的領域，也有許多純粹專門的哲學家，因為批評文化，而使得他們的思想與一般人發生關係。

本文的主旨就在提供一些批評文化的概括原則，因為我深感覺得自從西洋文化與中國文化接觸以來，差不多每一個能用思想的中國人，都曾有意無意間在那裏多少作一些批評文化的工作。然而我們文化批評似乎大都陷於無指針，無準則，乏親切興味，既少實際效果，亦難於引導到深邃的哲學領域。而由批評文化所提出的幾種較流行的口號如「中學為體西學為用」，「中國本位文化」，「全盤西化」等，似乎多基於以實用為目的的武斷，而缺乏邏輯批判的工夫。所以我希望對於文化的體和用加以批評的研討，或許可以指出批評文化的新方向，引起對付西洋文化的新態度。

體用二字乃是意義欠明晰而且有點玄學意味的名詞。茲試先將常識意義的體用與哲學意義的體用分別予以說明。常識上所謂體與用大都是主與輔的意思。譬如「中學為體，西學為用」之常識的意義，即是以中學為主，西學為輔的意思。反之假如一個西方學者之研究中國學問，他亦未嘗不可抱「西學為體，中學為用」的主張，其實中國留學生之治西學者，亦大都以西學為主，中學為輔，亦即可謂為以「西學為體，中學為用」，完全與張之洞所指的路徑相反。依此意義，則專學文科的人，可以說以「文科為體，理科為用」，反之，學理科的人，亦可謂「理科為體，文科為用」之說。現今大學於學生選習科系，多有主科輔科之規定。[illegible]

論主義，蓋不僅費[illegible]之[illegible]，[illegible]，一[illegible]，[illegible]主義，是謂有用無體。從這些例子可以見得常識中所謂體用是相對的，是以個人的需要為準而方便抉擇的，是無邏輯的必然性的。但試再以「中學為體，西學為用」作例。如果中學指天人性命之學，指精神文明，而西學則指聲光電化船堅礮利之學，指物質文明而言，則天人性命之形而上學，理論上應必然的為聲光電化等形下之學之體，而物質文明理論上亦應必然為精神文明之用。如是則「中學為體，西學為用」不僅為常識的應一時之需要的方便說法，而成為有必然性的有哲學意義的說法了。

至於哲學意義的體用須分兩層來說。一為絕對的體用觀。體指形而上之本體或本質（Essence），用指形而下之現象（Appearance）。體為形而上之理則，用為形而下之事物。體一用多。用有動靜變化，體則超動靜變化，此意義的體用約相當於柏拉圖的理念世界與現象世界的分別，亦可稱為柏拉圖式的體用觀。一為相對性或等級性的體用觀。將許多不同等級的事物，以價值為準，依邏輯次序排列成寶塔式的層級（Hierarchy）。最上層為真實無妄之純體或純理型，最下層為具可能性可塑性之純用或純物質。中間各層則較上層以較下層為用，較下層以較上層為體。譬如，就大理石與雕像言，則雕像為大理石之體，大理石為雕像之用，但就雕像與美的型式言，則具體的雕像為形而下之用，形而上的

美的純型式爲體。又如就身與心的關係言，則身爲心之用，心爲身之體，就心與理的關係言，則心爲理之用，理爲心之體。依此種看法，則體與用的關係爲範型（Form）與材料（Matter）的關係。由最低級的用，材料，到最高級的體，本體或純範型，中間有一依序發展的層級的過程。這種看法可稱爲亞理士多德的體用觀。這種體用觀一方面包括柏拉圖式的體用說，認純理念或純範型爲體，認現象界之個體事物爲用。一方面又要以純範型作爲判別現象界個體事物價值的標準，而將現象界事物排列成層級而指出其體用關係，譬如在中國哲學上，朱子持理氣合一之說，認理爲體氣爲用，則近於此處所謂絕對的體用觀，而周子則無極而太極，太極而陰陽，陰陽而五行，五行而萬物。似以無極爲太極之體，太極爲無極之用，太極爲陰陽之體，陰陽爲太極之用。陰陽爲五行之體，五行爲陰陽之用。五行爲萬物之體，萬物爲五行之用。似分爲五個層次的相對的體用觀，但若從絕對的體用觀來看，則無極太極皆係指形而上之理言，爲體，而陰陽五行萬物皆係指形而下之氣言，爲用。如是則哲學上兩種體用觀的異同所在，想甚明瞭，簡言之，絕對的柏拉圖式的體用觀以本體與現象言體用。而相對的，亞理士多德的體用觀，除以本體現象言體用外，又以本體界的純範型作標準，去分別現象界個體事物間之體用關係。以事物表現純範型之多或少，而分別其爲體爲用。

哲學上所謂體用關係，與科學上所謂因果關係，根本不同，絕不可混爲一談。科學上的因，在時間每爲果之前件。而體與用乃邏輯的同在，合一，無時間上先後的關係。科學上的因與果，都同是形而下的事物無價值的等級或層次之別。而哲學上的體屬形而上，用屬形而下，體在價值上高於用。譬如就心爲身之體，身爲心之用而言，我們不能說在科學上心爲身的原因，身是心靈活動的結果。因爲身體運動的原因，須於物理學生理學求之。我們只能說，心是身之所以爲身之理。身體的活動所代表的意義、價值、目的等，均須從心靈的內容去求解釋。

知道了體用的意義，請推而考察什麼是文化之體。

朱子說，「道之顯者謂之文」。古哲所謂文，大都是指我們現時所謂文化。孔子說，「文王既歿，文不在茲乎？」意思就是說文王既歿，文化不就寄託在我這裏嗎？此外孔子所謂「天之將喪斯文」或「未喪斯文」的文，都是指文化，或民族文化而言。又如孔子被奉爲「文宣王」，韓愈朱熹被諡爲韓文公、朱文公；也就是尊崇他們爲文化的寄託者，負荷者或西人所謂 kulturtrager 的意思。所謂「道之顯者謂之文」應當解釋爲文化是道的顯現，換言之，道是文化之體，文化是道之用。所謂「道」就是宇宙人生的眞理，萬事萬物的準則，亦即指眞美善永恆價值而言。儒家常說「文以載道」，其實不僅「文藝」以載

道，應說「文化」以載道，因爲全部文化都可以說是道之顯現。並且不僅文化以載道，我們還可進一步說「萬物皆載道」，「自然亦載道」。因爲「道在稊米」，即可說稊米亦載道。「凡物莫不有理」，即可說凡物莫不載道。英國詩人丁尼生有一首名詩，大意謂牆隙一朶小花，若能加以徹底了解，便可以理會到什麼是天與人的關係，這就是說，小花亦所以載道，由小花的理會亦可以見道，知天。

我們雖承認自然萬物，小至稊米花草，皆是道的顯現，但我們不能說，自然事物都是文化。文化與自然雖皆所以載道，但文化是文化，自然是自然，兩者間確有重大區別。要解答這層困難，我們似乎不得不補充修正朱子的說法，而這樣解釋：「道之憑藉人類的精神活動而顯現者謂之文化」，反之，「道之未透過人類精神的活動，而隱晦地(implicitly)昧覺地（unconsciously）顯現者謂之自然」。換言之，文化者乃道之自覺的顯現也。自然者乃道之昧覺的顯現也。同是一個道，其表現於萬物有深淺高下多少自覺與否之不同，因而發生文化與自然的區別。

討論文化的體與用到了這裏，我們便得着四個概念：（一）道的觀念，文化之體。（二）文化的觀念，道之自覺的顯現。（三）自然的觀念，道之昧覺的顯現。（四）精神的觀念，道之顯現或實現爲文化之憑藉，亦即文化之所以爲文化所必依據的精神條件，亦即

是劃分文化與自然的分水界。這四種觀念若用現代價值哲學的名詞加以解釋，則（一）道即相當於價值理念，（二）精神約相當於價值體驗，或精神生活，（三）文化即相當於價值物。（四）自然即是與價值對立的一個觀念。若從柏拉圖式的絕對的體用觀說來，則道或價值理念是體，而精神生活，文化自然皆道之顯現，皆道之用。若從亞理士多德式的相對的體用觀說來，則精神生活，文化與自然皆道之等差的表現。低級者爲較高級之用或材料，較高級者爲較低級者之體或範型。如是，則自然爲文化之用，文化爲自然之體，文化爲精神之用，精神爲文化之體。精神爲道之用，道爲精神之體。

這四個不同的觀念中，最重要但是又最困難最古怪的，當推精神一觀念。精神也實在是意義紛歧而欠清楚的名詞。但在此處我們可以簡單地說，精神就是心靈與眞理的契合。換之，精神就是指道或理之活動於內心而言。也可以說，精神就是爲眞理所鼓舞着的心，(Spirit is Mind Inspired By Truth)。在這個意義下，精神也就是提高了，昇華了洋溢着意義與價值的生命。精神亦即指眞理之誠於中形於外，著於生活文教，蔚爲潮流風氣而言。簡言之，精神是具體化，實力化，社會化的眞理。若從體用的觀點來說，精神乃是以道爲體而以自然和文化爲用的意識活動。根據這個說法，則精神在文化哲學中，便取得核心、主動、主宰的地位。自然也不過是精神活動或實現的材料。所謂文化就是經過人類精神陶鑄

過的自然。所謂理或道也不過是蘊藏在人類內心深處的法則。將此內蘊的法則或理或道，發揚光大，提出於意識的園而成爲自覺的具體的眞理；發揮精神的活動，使此道此理不透過精神的活動，便不能實現或顯現成爲文化，而只是潛伏的，潛存的有體而無用的道或理罷了。這樣看來，自然只是純用或純材料而非體。道或理只是純體或純範疇而非用。都只是抽象的概念，惟有精神纔是體用合一，亦體亦用的眞實，道只是本體，而精神乃是主體。文化乃是精神的產物，精神纔是文化眞正的體。精神纔是眞正的神明之舍，精神纔是具衆理而應萬事的主體，就個人言，個人一切的言行和學術文化的創造，就是個人精神的顯現。就時代言，一個時代的文化就是那個時代的時代精神的顯現。就民族言，一個民族的文化就是那個民族的民族精神的顯現。整個世界的文化就是絕對精神逐漸實現或顯現其自身的歷程。

在上面這一大段裏，我因爲想盡力紹述一些黑格爾的思想，意思也許稍嫌晦澀費解。其實總結起來，意思亦甚爲簡單。就是廣義講來，文化（包括自然在內）是道的顯現。但嚴格講來，文化只能說是精神的顯現，也可以說，文化是道憑藉人類的精神活動而顯現出來的價值物，而非自然物。換言之，文化之體不僅是道，亦不僅是心，而乃是心與道的契合，意識與眞理打成一片的精神。

因精神中所含蘊的道或價值理念有眞美善的不同，故由精神所顯現出來的文化亦有不同的部門。因不同部門的文化之表現精神價值有等差之不同，遂產生相對性文化的體用觀。譬如眞理是一精神價值，哲學與科學皆同是眞理之顯現。但哲學追求價值的眞理，科學追求的自然的眞理，哲學闡發關於宇宙人生之全體的眞理，科學研究部分的眞理。哲學尋求形而上的理則方面的眞理，科學尋求形而下的事物方面的眞理。因此雖就絕對的體用觀說來，科學與哲學皆同是精神之用，精神兼爲科學與哲學之體，但就相對的體用觀說來，我們不能不說哲學爲科學之體，科學爲哲學之用。又如宗教與道德皆同爲善的價值之表現。但宗教所追求者爲神聖之善，道德所追求者爲人本之善，宗教以調整人與天的關係爲目的，道德以調整人與人的關係爲目的。在此意義下，我們不能不說，宗教爲道德之體，道德爲宗教之用。又如藝術與技術部同是代表美的價值的文化。但藝術是超實用的美的價值，而技術代表實用的美的價值，藝術是美的精神生活的直接產物，而技術只是智慧的產物。故只能說，藝術是技術之體，技術是藝術之用。至於政治法律實業經濟軍事等，距眞美善之純精神價值更遠，乃科學道德技術之用，以科學道德技術爲體，並直接以自然物質爲用。

對於各文化部門之體用相對性略有所了悉，請更提出規定各文化部門之三原則，以供觀

察文化批評文化之參考。(一)爲體用不可分離。蓋體用必然合一，而不可分。凡用必包合其體，凡體必包含其用。無用即無體，無體即無用。無有無用之體，亦無有無體之用。如謂宋儒有體無用，近代西洋文明有用無體的說法，皆係不知體用合一關係的不通之論，譬如就宋儒之以理學爲體言，亦有其對自然、人生、社會、歷史種種事實之觀察研究以作之基。換言之，宋儒有其理學之體，亦自有其科學之用。又如宋儒雖重人事方面的道德修養，但亦自有其由希賢希聖進而希天之宗教識度，及至誠敬神的宗教精神以爲之體。至於宋儒之理學及其道德觀念，對於中國社會、政治、民族生活影響之重大深長(影響之好壞姑不具論)，乃顯而易見者，更不能謂爲有體無用。至於近代西洋物質文明之有其深厚的精神基礎，稍悉西方文化者類能言之，亦不能謂爲有用無體。所以無論事實上、理論上，體用都是不可分離的。(二)爲體用不可顚倒的原則。體是本質，用是表現，體是規範，用是材料。不能以用爲體，不能以體爲用。譬如宗教哲學藝術等在西洋文化中爲體，決不會因爲介紹到中國來便成爲中國文化之用。而科學技術等在西洋文化中老是居於用的地位。亦決不會因爲受中國實用主義者之推尊便會居於體的地位。所謂冠履不同位，各部門文化皆有其應有之邏輯地位，決不能因一時實用，個人之好惡而可以任意顚倒的。持體用顚倒說，認形而下之用爲本體，認形而上之體爲虛幻，便陷於唯物論。持體用分離說，認爲有離用而獨立存在之

體、有機體而獨立存在之用，便陷於孤立的武斷論，第三個原則，爲各部門文化皆有其有機統一性。因爲各部門的文化皆同是一個道或精神的表現，故彼此間有其共通性。一部門文化每每可以反映其他各部門的文化，反映整個的民族精神，集各種文化之大成。這個原則是應用有機的宇宙觀的說法以討論文化。因爲據近代有機的宇宙觀的說法，每一事物都是全宇宙的縮影，是一個反映全宇宙的小宇宙。甚至可以說，每一事變都是集宇宙過去一切事變的大成。自然事物既然可說是一個有機統一體，則持此說以表明文化事物爲一有機統一體，當然更平正而無偏弊。譬如，試以西洋現代的基督教而論（不管舊教或新教），在不知有機統一說的人，必以爲基督教根本是反科學的，反平民化社會的，反無產階級革命的，反物質文明的。其實我膽敢說一句，中世紀的基督教，是中古文化的中心，近代基督教是整個近代西洋文化的縮影與反映。可以說西洋近代精神的一切特點，基督教中皆應有盡有。反之，西洋近代精神的一切特點，近代科學研究中亦莫不應有盡有。因爲西洋近代的科學與近代的宗教。皆不過是從不同的方面以表現此同一之西洋近代精神罷了。

根據上面的一些理論和原則來討論我們對西洋文化應取的態度的問題，我們可得下列三個指針。

第一，研究、介紹、採取任何部門的西洋文化，須得其體用之全，須見其集大成之

處。必定對於一部門文化能見其全體，能得其整體，才算得對那種文化有深刻徹底的了解。此條實針對中國人之研究西洋學問的根本缺點而發。因爲過去國人之研究西洋學術，總是偏於求用而不求體，注重表面忽視本質，只知留情形下事物，而不知寄意於形上的理則。或則只知分而不知全，提倡此便反對彼。老是狹隘自封，而不能體用兼賅，使各部門的文化皆各得其分，並進發展。假使以這種偏狹的實用的態度去研究科學，便難免不陷於下列兩種缺點。一因治科學缺乏哲學的見解和哲學的批判，故科學的根基欠堅實深厚，支離瑣屑，而乏獨創的學派，貫通的系統。一因西洋科學家每承中古修道院僧侶之遺風，多有超世俗遺形骸的精神寄託與宗教修養，總研究科學之目的亦在於見道知天，豈徒以有實用價値之技術見長。此種高潔的純科學探求的境界，自非求用而不求體者所可領略。

我所謂治西學須見其體用之全，須得其整套，但這並不是主張全盤西化。因爲說須對於所研究的那一部門的學術文化，得其體用之全或得其整套，即是須深刻徹底理解該一部門學術文化之另一說法。有了深刻徹底的了解後，不唯不致被動的受西化影響，奴隸式模倣，而且可以自覺地吸收，採用、融化、批評、創造。這樣既算不得西化，更不能說是全盤西化。譬如，就政治制度而論，彼持全盤西化之說者，似應將西洋的法西斯蒂主義，民治主義，共產主義等全盤搬到中國來，一一照樣模倣扮演。但我僅主張對於各種理論之體與

用，之全套，之源源本本，加以深刻徹底了解，而自己批評地創立適合民族生活時代需要之政治方案。此種方案乃基於西洋文化之透徹把握，民族精神之創進發揚：似不能謂為西化，更不能謂為全盤西化也。自持數量的全盤西化之說，事實上理論上似均有困難。要想把西洋文化中一切的一切全盤都移植到中國來，要想將中國文化一切的一切都廢除以西洋化，事實上也不可能，恐怕也不必需。而且假如全盤西化後，中國民族失掉其民族精神，文化上中國淪為異族文化之奴隸，這當非提倡全盤西化者之本意。但假如中國人有選擇創造的能力，與西洋文化接觸後，中國文化愈益發展，民族精神愈益發揚，這不能算是西洋化中國，只能說是中國化外來的一切文化。譬如，人吸收外界食物而營養身體，只能說人消化食物，不能說食物變化人。又譬如宋明的理學，雖是與佛教接觸很深很久的產物，但不能說是「佛化」的中國哲學，只能說是「化佛」的中國哲學。所謂「化佛」即是將外來的佛教，吸收融化，超越揚棄的意思。所以我根本反對被動的「西化」，而贊成主動的「化西」，所謂「化西」，即是自動地自覺地吸收融化，超越揚棄西洋現在已有的文化。但須知這種「化西」的工作，是建築在深刻徹底了解西洋各部門文化的整套的體用之全上面。固然，我承認中國一切學術文化工作，都應該科學化，受科學的洗禮。但全盤科學化不得謂為全盤西化。一則科學乃人類的公產，二則科學僅是西洋文化之一部分。

第二、根據文化上體用合一的原則，他頗見得「中學爲體，西學爲用」的說法之不可通。因中學西學各自成一整套，各自有其體用，不可生吞活剝割裂零售。且因體用不可倒置。西學之體在中國來決不會變成用，中學之用亦決不作西學之體。而且認在精神文明爲體，物質文明爲用的前提下，或道學爲體器學爲用的前提下（因在張之洞時，有認中學爲道學，西學爲器學之說），中體西用之說，亦講不通。蓋中學並非純道學，純精神文明，西學亦非純器學，純物質文明。西洋的科學或器學，自有西洋的形而上學或道學以爲之體，西洋的物質文明亦自有西洋的精神文明以爲之體。而中國的舊道德，舊思想舊哲學，決不能爲西洋近代科學及物質文明之體，亦不能以近代科學及物質文明爲用。當中國有獨立自得的新科學時，亦自會有獨立自得新哲學以爲之體。中國的新物質文明須中國人自力去建設創造　而作這種新物質文明之體的新精神文明，亦須中國人自力去平行地建設創造。這叫做以體充實體，以用補助用。使體用合一發展，使體用平行並進。除此以外　似沒有別的捷路可走。此外以新酒舊瓶，舊酒新瓶之喻來談調合中西文化的說法，亦是不甚切當易滋誤會的比喻。因爲各部門的文化都是一有機統一體，有如土壤氣候之於植物，密切相關，決不似酒與酒瓶那樣機械的湊合。

第三、根據精神（聚眾理而應萬事的自主的心）爲文化之體的原則，我願意提出以精

神或理性爲體，而以古今中外的文化爲用的說法。以自由自主的精神或理性爲主體，去吸收融化，超出揚棄那外來的文化和已往的文化。儘量取精用宏，含英咀華，不僅要承受中國文化的遺產，且須承受西洋文化的遺產，使之內在化，變成自己的活的產業。特別對於西洋文化，不要視之爲外來的異族的文化，而須視之爲發揮自己的精神，擴充自己的理性的材料。那入主出奴的東西文化以優劣論已成過去。因爲那持中國文化優於西洋文化者，每有拒絕西洋文化以滿足自己的誇大狂的趨勢，那持西洋文化優於中國文化的人，也大都是有提倡西學，厲行西化的偏激作用的人。我們不必去算這些誰優誰劣的無意識的濫賬。我們只須虛懷接受兩方的遺產，以充實我們精神的食糧，而深澈地去理會其體用之全，以成就自己有體有用之學。那附會比擬的中西文化異同論，現在亦已成爲過去了。若比較中西文化的異同，目的在判優劣，當然無甚意義。若比較中西文化的異同，目的在使生悟解，但結果恐會引起誤解。因爲文化乃道，精神之顯現，可以說是形而下的價值物。形下事物間的關係，可以說是「畢同畢異」，而無有絕對的異同。若執着文化間之異同，認爲絕對，則陷於武斷。所以應該直接探求有普遍性永恒性之理則，勿庸斤斤於文化事物之異同可也。

因此我們無法贊成「中國本位文化」的說法。因爲文化乃人類的公產，爲人人所取之不盡用之不竭的寶藏，不能以狹義的國家作本位。應該以道，以精神或理性作本位。換言

之應該以文化之體作爲文化的本位。不管時間之或古或今，不管地域之或中或西，只要一種文化能夠啓發我們的性靈，擴充我們的人格，發揚民族精神，就是我們所需要的文化。我們不需要狹義的西洋文化，亦不要狹義的中國文化。我們需要文化的自身。我們需要眞實無妄有體有用的活文化眞文化。譬如，你寫一篇科學論文，我不理會你這是中國科學抑是西洋科學，我只去審察你這篇論文是否能滿足任何眞實的與普遍的科學所應具備的條件。所以我們眞正需要的乃是有體有用的典型的文化，能夠載道顯眞，能夠明心見性，使我們與永恆的精神價值愈益接近的文化。凡在文化領域裏努力的人，他的工作和使命，應不是全盤接受西化，亦不在狹隘地保守固有文化，應該力求直接貢獻於人類文化，也就是直接貢獻於文化本身。

十二　五倫觀念的新檢討

無形中支配我們生活的重大力量有二：一為過去的傳統的觀念，一為現在的流行的或時髦的觀念。一個人要想保持行為的獨立與自主，不作傳統觀念的奴隸，不作流行觀念的犧牲品，他必須具有批評的，反省的宗主力，能夠對這些傳統觀念及流行觀念，加以新檢討，新估價。同時如要把握住傳統觀念中的精華，而作民族文化的負荷者，理解流行觀念的真義，而作時代精神的代表，也須能夠對傳統觀念及流行觀念加以重新檢討，重新估價。有許多人表面上好像很新，滿口的新名詞新口號，時而要推翻這樣，打倒那樣，詳細考其實際行為有時反作傳統觀念的奴隸而不自覺。這就是因為他們對於傳統的舊觀念與流行的新觀念皆未曾加以批評的考察，反省的檢討，重新的估價。結果，只看見他們在那裏浮躁叫囂，打不倒壞的舊觀念，建設起來好的新的觀念，既不能保持舊有文化的精華，又不能認識新時代的真精神。

五倫的觀念是幾千年來支配了我們中國人的道德生活的最有力量的傳統觀念之一。它是我們的禮教的核心，它是維繫中華民族的群體生活的綱紀。我們要從檢討這舊的傳統觀念裏，去發現最新的近代精神。從舊的裏面去發現新的，這就叫做推陳出新。必定要舊中

之新，有歷史有淵源的新，才是眞正的新。那種表面上五花八門，欺世駭俗，競奇鬥異的新，只是一時的時髦，並不是眞正的新。

我們要分析五倫觀念的本質，尋出其本身具有的意義，而指出其本質上的優點與缺點。我們不採取歷史考證的方法，恐怕失之瑣而不得其要，我們也不用主觀武斷的辦法，故意將五倫觀念從壞的方面去解釋，以便不費力氣，便可加以推翻抹殺。

我們批評五倫觀念時，第一乃是只根據其本質，加以批評，而不從表面或枝節處立論。我們不說五倫觀念是吃人的禮教。因爲吃人的東西多着呢！自由平等等觀念何嘗不吃人？許多宗教上的信仰，政治上的主義或學說，何嘗不吃人？第二，我們不從實用的觀點去批評五倫說，不把中國之衰亡不進步歸罪於五倫觀念，因而反對之；亦不把民族之興盛之發展，歸功於五倫觀念，因而贊成之。因爲有用無用，爲功爲罪，在兩千多年的歷史上，乃是一筆糊塗賬，算也算不清楚，縱然算得清楚，也無甚意義。第三，不能謂實現五倫觀念之方法不好，而謂五倫觀念本身不好，不能謂實行五倫觀念之許多禮節儀文須改變，而謂五倫觀念本身須改變。這就是不能因噎廢食，因末流之弊而廢棄本源的意思。第四，不能以經濟狀況生產方式的變遷，作爲推翻五倫說的根據。因爲即在產業革命生產社會化的社會裏，臣更忠，子更孝，妻更貞，理論上事實上都是很可能的。換言之，我

並不是講，五倫觀念不講發展，我乃是講，要批評須從本質著手。表面的枝節的批評，實在搔不着癢處。既不能推翻五倫觀念，又無補於五倫觀念之修正與發揮。

從本質上加以考察，五倫觀念實包含有下列四層要義，綜貫這四層意義來看，便可對於五倫觀念有個明晰的根本的了解，缺少其中任何一義，對於五倫的了解都不能算得完全。

（一）五倫是五個人倫或五種人與人間的關係的意思。這就是說，中國的五倫觀念特別注重人，和人與人的關係。若用天人物三界來說，五倫說特別注重人，而不注重天（神）與物（自然），特別注重人與人的關係，而不十分注重人與神及人與自然的關係。注重神，產生宗教。注重物理的自然，產生科學。注重審美的自然，產生藝術。注重人和人與人的關係便產生道德。換言之，在諸種價值中，五倫說特別注重道德價值，而不甚注重宗教，藝術，科學價值。希臘精神注重自然，物理的與審美的自然皆注重，故希臘是科學藝術的發祥地。希伯來精神注意神，亦即注重宗教價值。中國的儒家注重人倫，形成偏重道德生活的禮教，故與希臘精神和希伯來精神皆有不同處。這樣看來，如果我們要介紹西洋文化，要提倡科學精神和希伯來精神，就須得反對這注重人倫道德的五倫觀念了。其實也不盡然。因為西洋自文藝復興以後，才有人或新人的發現。十七世紀和十八世紀內，人本主義盛行。足見他們也還是注重人和人與人的關係，我們又何必放棄自己傳統的重人倫的觀念呢。

不過西洋近代「人」的觀念，乃是從大自然裏去打過滾的「人」，（人不過是自然的一部分），乃是經過幾百年嚴格的宗教陶冶的「人」。而中國的人倫的觀念，亦何嘗未受過老莊思想的自然化，佛家思想，宗教化。所以我們看，我們仍不妨循着注重人倫和道德價值的方向邁進，但不要忽略了宗教價值，科學價值而偏重狹義的道德價值，不要忽略了天（神）與物（自然）而偏重狹義的人。認眞依照着「欲知人不可以不知天」（中庸）和「欲修身不可以不格物」（大學）的教訓，便可以充實發揮五倫說中注重人倫的一層意思了。

（二）五倫又是五常的意思。五倫觀念認爲人倫乃是常道，人與人間這五種關係，乃是人生正常永久的關係。（按五常有兩個意義，一指仁義禮智信之五常德，一指君臣父子夫婦兄弟朋友之五常倫。此處係取第二種意義）。換言之，以五倫觀念爲中心的禮教，認爲這五種人與人的關係，是人所不能逃避，不應逃避的關係，而且規定出種種道德信條教人積極去履踐去調整這種關係，使人「彝倫攸敍」，而不許人消極的無故規避。這就是說人不應規避政治的責任，放棄君臣一倫；不應脫離社會，不盡對朋友的義務；不應拋棄家庭，不盡父子兄弟夫婦應盡之道。（自然儒家也有其理論基礎，如人性皆善，故與人發生關係，或保持正當永久的關係有益無害，人生的目的在於修齊治平。脫離人與人的關係，即不能達到修齊治平的目的等說法。）總而言之，五倫說反對人脫離家庭，社會，國家的

生活，反對人出世。「楊子爲我，是無君也」，因爲有離開社會，國家而作孤立的隱遁的個人的趨勢，故孟子反對之。「墨子兼愛，是無父也」，因爲墨子有離開家庭的組織，而另外去用一種主義以組織下流社會的趨勢，故孟子之反對墨子是站在維護家庭內的父子之倫的立場。此後儒家之反對佛教，程子主張「當就迹上論」，也就是反對佛教徒之脫離家庭社會國家的出世生活，或行徑。本來人是社會的動物，斯賓諾莎也說過：「唯有人對於人最有益」。這種注重社會團體生活，反對枯寂遁世的生活，注重家庭朋友君臣間的正常關係，反對倫常之外的別奉主義，則尊「鉅子」的秘密的團體組織的主張，亦是發展人性，確定社會的健康思想，有其道德上政治上的必需，不可厚非。不過這種偏重五常倫的思想一經信條化，制度化，發生強制的作用，便損害個人的自由與獨立。而且把這五常的關係看得太狹隘了，太呆死了，太機械了，不唯不能發揮道德政治方面的社會功能，而且大有損害於非人倫的超社會的種種文化價值。德哲黎嘉特（H.Rickert）謂科學藝術及宗教爲非個人的（Impersonal）反社會的（asocial）文化價值。所以，我若不從減少五常倫說之權威性，偏狹性，而力求闡明自由方面着手，而想根本推翻五常觀念，不惟理論上有困難，而且事實上也會勞而無功。

（三）就實踐五倫觀念言，須以等差之愛爲準。故五倫觀念中實包含有等差之愛的意義

在內。「泛愛衆而親仁」，「親親、仁民、愛物」，就是等差之愛的典型的解釋。在德行方面，因爲愛有等差，所以在禮儀方面就服有隆殺。從現在看來，愛有等差，乃是普遍的心理事實，也就是很自然的正常情緒。其實，用不着用道德的理論，禮教的權威，加以提倡。說人應履行等差之愛，無非是說我們愛他人，要愛得近人情，讓自己的愛的情緒順着自然發洩罷了。所以儒家，特別孟子，那樣嚴重地提出等差之愛的教訓以維繫人倫間的關係，好像是小題大做，多餘的事的樣子。不過，我們須知，等差之愛的意義，不在正面的提倡，而在反面的消極的反對和排斥那非等差之愛。非等差之愛，足以危害五倫之正常發展者，大約不外三途：一、兼愛，不分親疏貴賤，一律平等相愛。二、專愛，專愛自己謂之自私，專愛女子謂之沉溺，專愛外物，謂之玩物喪志。三、躐等之愛，如不愛家人，而愛鄰居，不愛鄰居，而愛路人，又如以德報怨，也可算在躐等之愛範圍內。這三種非等差之愛，一有不近人情，二有浪漫無節制愛到發狂（Fanatic）的危險。所以儒家對人的態度大都很合理，很近人情，很平正，而不流於狂誕（Fanaticism）。此種狂誕的行徑，凡持兼愛說者，特別基督教中人，往往多有之。而等差之愛不單是有心理的基礎，而且似乎也有恕道或絜矩之道作根據。持等差之愛說的人，也並不是不普愛衆人，不過他注重在一個「推」字，要推己及人。所謂「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」是也。依此說，

我們雖可以取「老安少懷」的普愛態度，但是須依次推去，不可躐等，也不可捨己芸人。所以在五倫觀念所包含的各種意義中，似乎以等差之愛之說，最少弊病，就是新文化運動時期以打倒孔家店相號召的新思想家，似乎也沒有人攻擊等差之愛的說法。而且美國培黎（R.B. Perry）教授曾說了一句很有趣的話來批評「四海之內皆兄弟也」的說法，似乎也很可以爲等差之愛說張目。他說：「當你說一般人都是你的弟兄時，你大概不是先把一般人當作親弟兄看待，而是先把你自己的親弟兄當作一般人看待」。這話把空口談兼愛之不近人情和自欺處，說得最明白沒有了。

話雖如此說，我仍願對等差之愛的觀念，提出兩條重要的補充。第一就等差之愛之爲自己的心理情緒言，實是有三種不同的決定愛之等差的標準：一是以親屬關係爲準之等差愛。此即儒家所提出以維繫五倫的說法。一是以物爲準之等差愛。外物之引誘力有大小，外物之本身價值亦有高下，而吾人愛物之情緒亦隨之有等差。一是以知識或以精神的契合爲準之等差愛。大凡一個人對於有深切了解之對象其愛深，對於僅有浮泛了解之對象其愛淺。又大凡人與人間相知愈深，精神上愈相契合，則其相愛必愈深；反是，則愈淺。故後二種等差之愛亦是須得注重不可忽略的事實，且亦有可以補充並校正單重親屬關係的等差之愛的地方。若忽略了以物之本身價值及以精神之契合爲準的等差愛，而偏重以親屬關係

爲準的等差愛，則未免失之狹隘，爲宗法的觀念所束縛，而不能領會眞正的精神的愛。第二條須很補充的地方，就是普愛說，或愛仇敵之說，若加以善意理解，確含深意，且有與合理的等差愛之說不相衝背的地方。所謂普愛者即視此仁愛之心如溫煦之陽，光以仁心普愛一切，猶如日光之普照，春風之普被，春雨之普潤，打破基於世間地位的小己的人我之別，親疏之分。此種普愛，一方面可以扶助善人，鼓舞善人，一方面可以感化惡人於無形。普愛觀念之最極端的表現，見於耶穌「無敵惡」「愛仇敵」的教訓。蓋如果你既然抱感化惡人的襟懷，你又何必處於與惡相敵對的地位呢？你既與惡人佔在你死我活的敵對地位，你如何能感化惡人呢？ 必定要超然處於小己的利害，世俗善惡計較之外， 方可以感化惡人。能感化惡人方能化惡爲善。蓋有時有過惡之人，一經感化懺悔，反而成爲甚善之善人也。至於愛仇敵之教，完全是不從政治軍事或狹義的道德立場說法。從軍事政治道德的立場言，須忠愛國家，須報國難家仇，須與敵人作殊死戰，自不待言。凡彼持愛仇敵之教的人，大部是站在宗教的精神修養的觀點來說。因爲最偉大的征服是精神的征服，而眞正的最後勝利（易經上叫做貞勝）必是精神的勝利，惟有具有愛仇敵的襟懷的人，方能取得精神的征服或貞勝。斯賓諾莎說：「不是武力所能征服，惟有仁愛與德還可以征服之」。蓋必須襟懷廣大，度量寬宏之人，方能愛仇敵，方能贏得精神的征服也。所以普愛似乎不

是可望一般人實行的道德命令，而是集義集德所達到的一種精神境界，大概先平實地從等差之愛着手，推廣擴充，有了老安少懷，己飢己溺，泯除小己恩怨的胸襟，就是普愛或至少距普愛的理想不遠了。此處所謂普愛，比墨子所講的兼愛深刻多了。墨子完全從外表的，理智計較的，實用主義的觀點以講兼愛，當然經不起孟子的排斥了。而此處所講的普愛，與孟子的學說，並不衝突，乃是善推其等差之愛的結果。孟子也說過，「無敵國外患者，國恆亡」。一方面要與敵人搏鬥，征服敵國，消靡外患，一方面，敵人亦為自己生存之一要素，有其值得愛的地方，因為若無仇敵的攻錯刺激，自己容易陷於偷惰，趨於滅亡。這種微妙的辯證的敵我的關係，實要睿智才可理會。而且人每每有愛他所恨的，恨他所愛的的矛盾心理事實。大英雄每每能對他生平的大對頭的死亡，洒同情之淚。眞正的豪傑之士，他固然需要有價值的知己以共鳴，他同樣地歡迎有價值的敵人以對壘。沒有值味的敵人以作戰勝攻取之資，有時較之沒有知己的同情了解尤為痛苦。而且在近代之民治社會中，若不養成愛敵人尊重敵對方面的寬容之懷，則政黨間的公開鬥爭，商業上的公平競爭，學術上的公開辯難，均會為褊狹的卑劣的情緒和手段所支配，不能得互相攻錯，相得益彰，相反相成之益。此點，彌勒約翰在其羣己權界論中，有透澈的發揮。我因為許多人有意無意的執着狹義的等差之愛，即有失孟子善推之旨，更不能了解宗教精神上愛仇敵的

意義，復不能了解近代社會中寬容的態度，故於此點發揮特詳。

（四）五倫觀念之最基本意義為三綱說，五倫觀念之最高最後的發展，也為三綱說。而且五倫觀念在中國禮教中權威之大，影響之大，支配道德生活之普遍與深刻，亦以三綱說為最。三綱說實為五倫觀念之核心，離開三綱而言五倫，則五倫說只是將人與人的關係，方便分為五種，比較注重人生，社會，和等差之愛的倫理學說，並無傳統或正統禮教之權威性與束縛性。儒家本來是與諸子爭鳴的一個學派，其進而被崇奉為獨尊的中國人的傳統禮教，我揣想，應起源於三綱說正式成立的時候。三綱的明文，初見於漢人的春秋繁露及白虎通義等書。足見三綱說在西漢的時候才成立。儒教之正式成為中國的禮教也起源於西漢。而中國之正式成為眞正大統一的國家，也自西漢開始。西漢既是有組織的偉大帝國，所以需要一個偉大的有組織的禮教，一個偉大的有組織的倫理系統以奠定其基礎。於是將五倫觀念發揮為更嚴密更有力量的三綱說，和以三綱說為核心的禮教，儒教，便應運而生。（儒家之成為中國的禮教，實有其本身的理論上的優勝條件，漢武之崇儒術罷百家，只是儒教成為禮教的偶然機緣，而非根本原因。）三綱說在歷史上的地位既然如此重要，無怪乎在新文化運動時期，那些想推翻儒教，打倒舊禮教的新思想家，都以三綱為攻擊的主要對象。

據我們現在看來，站在自由解放的新思想運動的立場去攻擊三綱，說三綱如何束縛個性，阻礙進步，如何不合理，不合時代需要等等，都是很容易的事。但是要用哲學的觀點，站在客觀的文化史思想史的立場，去說明三綱說發生之必然性及其眞義意所在，就比較困難了。茲試先分兩層來說明五倫說進展爲三綱說的邏輯的必然性。第一，由五倫的相對關係，進展爲三綱的絕對關係。由五倫的相互之愛，等差之愛，進展爲三綱的絕對之愛，片面之愛。五倫的關係是自然的，社會的，相對的。君君、臣臣、父父、子子、夫夫、婦婦。假如，君不君、則臣不臣、父不父、則子不子、夫不夫、則婦不婦。臣不臣，子不子之「不」字，包含應不與是不兩層意思。假如，君不盡君道，則臣自然就會（是）不盡臣道，也應該不盡臣道（聞誅一夫紂也，未聞弒君也）。父子夫婦關係準此。這樣一來，只要社會上常有不君之君，不父之父，不夫之夫，則臣弒君，子不孝父，婦不盡婦道之事，事實上理論上皆應可以發生。因爲這些人倫關係，都是相對的，無常的，如此則人倫的關係，社會的基礎，仍不穩定。變亂隨時可以發生。故三綱說要補救相對關係的不安定，進而要求關係者一方絕對遵守其位分，實行片面的愛，履行片面的義務。所以三綱說的本質在於要求君不君、臣不可以不臣，父不父、子不可以不子，夫不夫、婦不可以不婦。換言之，三綱說要求臣、子、妻、盡片面的忠、孝、貞的絕對義務，以免陷於相對的，循環報

復，給價還價的不穩定的關係之中。

第二，由五倫進展爲三綱包含有由五常之倫進展爲五常之德的過程。五常倫之說，要想維持人與人間的常久的關係。但是人是有生滅有離合的，人的品彙是很不齊的，事實上的常久關係是不易且不能維持的。故人與人間只能維持理想上的常久關係。而五常之德就是維持理想上的常久關係的規範。不論對方的生死離合，不管對方的智愚賢不肖，我總是應絕對遵守我自己的位分，履行我自己的常德，盡其我自己片面應盡的義務。不隨環境而變節，不隨對方爲轉移，以奠定維繫人倫的基礎，穩定社會的綱常。這就是三綱說所提出來的絕對要求。可以說歷史上許多忠臣孝子，苦心孤詣，悲壯義烈的行徑都是以三綱說爲指導信念而產生出來的。故自從三綱說興起後，五常作爲五常倫解之意義漸被取消，作爲五常德解之一意義漸次通行。所謂常德就是行爲所止的極限，就是柏拉圖式的理念或範型。也就是康德所謂人應不顧一切經驗中的偶然情形，而加以絕對遵守奉行的道德律或無上命令。這種絕對的純義務的片面的常德觀，也到了漢儒董仲舒而達到極峯，所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」是也。「誼」和「道」就是純道德規範，柏拉圖式的純道德理念。換言之，先秦的五倫說注重人對人的關係，而西漢的三綱說則將人對人的關係，轉變爲人對理，人對位分，人對常德的片面的絕對的關係。故三綱說當然比五倫說來得深刻而

有力量。拿實例來說，三綱說君爲臣綱，是說君這個職位的綱紀。說君不仁臣不可以不忠，就是說爲臣者或居於臣的職分的人，須尊重君之理，君之名，亦即是忠於忠，忠於其自己的職分的意思。完全是對名分，對理念盡忠，不是作暴君個人的奴隸。唯有人人都能在他位分內，片面的盡他自己絕對的義務，才可以維持社會人羣的綱常。試再以學校師生關係爲例。假如教師者都能絕對的片面的忠於學術，盡其教學，不以學生之勤惰，效用之大小而改變其態度。又假如爲學生者能絕對的片面的盡其求學的職責，不以教師之好壞分數之多寡而改變其求學的態度，則學術的進步自然可以維持。反之假如師生各不遵守其常道，教師因學生懶惰愚拙，不盡其教學，學生因教師之不良，而亦不用功求學，如是則學術界的綱常就掃地了。這就是三綱說的眞義所在。因爲三綱說具有如此深刻的意義，所以才能發揮如此大的效果和力量。所以就效果講來，我們可以說由五倫到三綱，卽是由自然的人世間的道德進展爲神聖不可侵犯的有宗教意味的禮教。由一學派的學說，進展爲規範全國家全民族的共同信條。三綱的精蘊的眞義的純理的基礎，可以說只有極少數的儒家的思想家政治家才有所發揮表現，而三綱說在禮教方面的權威，三綱說的軀殼，曾桎梏人心，束縛個性，妨礙進步，有數千年之久。但這也怪不得三綱說的本身，因爲三綱說是五倫觀念的必然的發展，曾盡了它歷史的使命。現在已不是消極的

破壞的攻擊三綱說的死軀殼的時候，而是積極的把握住三綱說的真義，加以新的解釋與發揮，以建設新的行為規範和準則的時期了。

最奇怪的，而且使我自己都感覺驚異的，就是我在這中國特有的最陳腐最為世所詬病的舊禮教核心三綱說中，發現了與西洋正宗的高深的倫理思想和與西洋向前進展向外擴充的近代精神相符合的地方。就三綱說之注重盡忠於永恆的理念或常德，而不是奴役於無常的個人言，包含有柏拉圖的思想，就三綱說之注重實踐個人的片面的純道德義務，不顧經驗中的偶然情境言，包含有康德的道德思想，我已約略提到過。康德的意思是說，事實上也許大多數人都很壞，都不值得愛，但我們應愛人以德，待人為目的，以盡我們自己的道德責任。譬如，阿斗就是庸劣不值得愛的君，而諸葛武侯仍鞠躬盡瘁死而後已，以盡他片面的純義務的忠道，以履踐三綱中之「君不仁臣不可以忠」的訓條。而康德的學說，却正好為康德式的躬行寫照。而耶穌倫理思想的特色，也是認愛為本身目的，盡片面的純義務，而超出世俗一般相互報酬的交易式的道德，實與三綱說之超出相對的自然往復的倫常關係，而要求一方盡絕對的片面的義務，頗有相同的地方。三綱說就是把「道德本身就是目的，不是手段」，「道德即是道德自身的報酬」等倫理態度，加以權威化制度化，而成為禮教的信條。至於三綱說的本質有與西洋近代精神相符合的地方，可任意拈取例證。譬如，

西洋近代浪漫主義者之愛女子，即是竭盡其片面的愛，縱為女子所棄，而愛亦不消滅。不過在西洋是男子對女子盡片面之愛，而三綱之教，則要求女子對男子盡片面之愛）。又如西洋近代革命家之忠於主義，對於人民竭盡其片面的宣傳啓導之責，雖遭政府壓迫，人民逼害，而不失其素守。又如西洋耶教徒近代之傳教事業，所以能普及寰宇，亦復因為許多傳教士能忠於其信仰， 竭盡其片面的義務，以播揚教義， 雖一再遭異教族之人的殺害，而不渝其志，不改其度。總之，我認為要人盡片面之愛，盡片面的純義務是三綱說的本質。而西洋人之注重純道德純愛情的趨勢，以及盡職守忠位分之堅毅的精神，舉莫不包含有竭盡片面之愛和片面的義務的忠忱在內。所不同者，三綱的真精神，為禮教的桎梏，權威的強制所掩蔽， 未曾受過開明運動的淨化， 非純基於意志的自由，出於真情之不得已耳。以學術的開明，真情的流露，意志的自由主為準，自己竭盡其片面之愛和片面的義務，貞堅屹立，不隨他人外物而轉移，以促進民族文化，使愈益發揚，社會秩序，使愈益合理，恐怕就是此後儒家的人所須取的途徑了。

以上所批評闡明的四點：（一）注重人和人與人的關係，（二）維繫人與人間的正常永久的關係（三）以等差之愛為本而善推之，（四）以常德為準而竭盡片面之愛或片面的義務，就是我用披沙揀金的方法所考察出來的構成五倫觀念的基本質素。要想根本上推翻

或校正五倫觀念，須從推翻或校正此四要素着手，要想根本上發揮補充五倫觀念，也須從發揮補充此四要素着手。此外都是些浮泛不相干的議論。爲方面起見，綜括起來，我們可試與五倫觀念下一界說如下：五倫觀念是儒家所倡導的以等差之愛，片面之愛去維繫人與人間的常久關係的倫理思想，這個思想自漢以後，加以權威化制度化而成爲中國的傳統的禮教的核心。這個傳統禮教在權威制度方面的束縛性，自海通以來，已因時代的大變革，新思想新文化的介紹，一切事業近代化的推行，[illegible]漸漸減削其勢力。現在的問題是如何從舊禮教的破瓦頹垣裏，去尋找出不可毀壞的永恆的基石，在這基石上，重新建立起新人生新社會的行爲的規範和準則，

十三　西洋機械人生觀最近之論戰

引言

哲學上有自由與定命之爭，心理學上有行爲主義與心靈主義之爭，生物學上有生機主義與機械主義之爭。爭論的領域雖不同，而爭論的焦點總不外科學與非科學，機械與非機械。此種爭執，我們很難斷定起於何時，也許自人類有思想以來，就有了這種爭執。倫理學或人生觀的科學，也當然免不了隨時受這種爭執的影響。據我們所知西洋倫理學史上，伊璧鳩魯派是傾向機械觀的，而司多葛派則恰與之相反。又自十八世紀銳德（T.Reid）以來，凡直覺的道德學家，莫不主張自由意志，而同時功利派的健將又盡是信定命論的。而最近主機械觀的人如格維勒（Givler）且援引亞理斯多德，達文西，霍布士，斯賓諾樓，彌爾約翰，斯賓塞爾，以及現時之布武爾，（L.L.Bruhl）賀爾特，（Edwin Holt）杜威，（Dewey）大威斯，（W.M.Davis）柯克斯，（G.C.Cox）塞納氏，（R.W.Sellars）等認爲都是贊成機械觀的。因此機械人生觀派的聲勢，也頗浩大。而且近世自然科學的進步和科學方法的應用，處處都與機械論者以新證和新鼓舞。大勢所趨，似乎科學愈發達，而機械人生觀也將愈演進。本文的目的就是想簡略的追遡近二十年來對於機械人生觀論戰

的經過，並試一攷究假如我們採用機械人生觀於吾人生活上及倫理學上將發生若何的影響。

機械論與非機械論之根本差異

為容易了解起見，茲先比較兩派根本不同之點，庶我們可以知道兩邊的旗幟鮮明，壁壘森嚴，一望而可明瞭他們陣勢的方位和爭執的焦點。

（甲）機械論者之根本主張：

（一）一切生物之活動都是無目的的，（Non-Purpsire）。

（二）有機體的一切行為都是受生理作用，化學作用及物理定律之支配，被迫而動，（Forced Movement）。

（三）一切活動均有前因，（Determining Cause or Antecedent）。

（四）有機體與無機體只有程度之差異，并無根本之差異。

（五）身心一元論，認心的活動為一種生理作用，（Mind is the function of body）

（六）用客觀的生理現象，化學作用，物理定律簡言之就是用科學以解釋有機體的活動。

（乙）非機械論者之根本主張：

（一）一種生命之特殊勢力，（[illegible]）。
（二）認爲有自由意志以支配行爲。
（三）認爲有「自因」之存在，（Causa Sui），卽能個體有自決能力，或自造新因不受外界之支配。
（四）認有機體與無機體有根本之差異。
（五）身心二元論，認心可以制身，或身心可以交感。
（六）用主觀的心理現象如意志、目的、動機、活力或「隱德來希」等以解釋有機體的活動。

以上就是兩派大體的差別。不過我們須知道站在非機械論一邊的有許多複雜的分子，如一、神學家，二、贊成目的觀的玄學家或哲學家，三、心靈主義的心理學家，四、生機主義的生物學家。而站在機械主義旗幟下的也有主張定命論的哲學家，行爲派的心理學家，及機械主義或科學的自然主義的生物學家。所以兩派實在是勢均力敵，旗鼓相當，而且他們所用的工具也是都很堅實很犀利的。機械主義的駱布（Loeb）華德生一流人物知道利用實驗，搜求科學論證，而非機械主義的杜里舒麥獨孤湯姆生等也還是一樣的注重實驗搜集科學證據。不過前者大可借助於物理化學等自然科學，而後者就難免不搬出玄學作擋箭

牌丁。

機械論者之五大論據

我們先看一看兩邊所持的重要理由，然後再進而考察調和派的批評和主張。機械主義的主要理由，可分作五點討論：

（一）人生並不神祕可以用機械方法解釋。 以人生為神祕，不過是原始的迷信的遺留。科學早就揭開了這種神祕的幕罩。試以「人生之謎」作例，因為過去許多倫理學說大都受了各種對於「人生之謎」的解答的影響。 所謂人生之謎，就是「生何自來，死何自去」的問題。但據機械主義的中堅人物駱布的解釋，謂生何自來，死何自去簡直算不得一個謎訣，完全可以用理化的學理來解釋。從科學看來，生命始於卵子裏養化作用之加速，而養化作用之加速，又由於交媾時精蟲打破卵殼「鑽入卵子。凡熱血動物（人包括在內）的生命都隨養化作用之停止而完結。既然生與死可用科學解釋，並無神祕之可言，足見有機體的行為要用科學解釋，並非不可能之事。

（二）生活現象之機械的解釋已逐漸進步，成績昭著，吾人正宜循此方向，努力進行。近年來生物學對於有機體一切活動之機械的解釋大有進步，已是歷史的事實。許多現象如有機體刺激與反應之方式，及筋肉與器官之「營養」等從前認為不能分析的，現在大都可以

加以正確之科學的解釋了。還有許多關於植物及下等動物的實驗，也給吾人以充分之證據，表明有機體的行為是可以用物理化學的學理去解釋的。所以要達到以科學解釋生活現象的目的並非不可能的，並且是很值得我們去嘗試的。

（三）科學方法是機械的，欲求一種學問之成為科學，不能不採機械主義。我們現在所有最正確踏實的自然科學，如物理化學的一切學理都是建築在機械式的定律上的。且凡科學之愈正確可靠者，其方法亦愈機械。譬如有機化學本先有生機觀念，乃至化學進步，才放棄了生機的解釋而代以機械主義。所以我們很可以說科學的方法是機械的；根據機械定律的解釋才是我們的理想，才是我們的正鵠。欲求生物學以及人生觀的科學之成為純正的科學，則機械的人生觀，實為必經之路。

彼生機主義者的根本錯誤就是違反了科學的機械定律。因為反對機械主義直不啻承認科學的因果律有例外的不準確。這些不科學的成分，勢必至把自然界全部都弄成不科學了。我們若是不信任科學方法便罷，不然，我們似不應反對機械主義。

（四）惟有機械觀可以使我們了解人生推測將來，以便駕馭控制。必定要能把人生加以機械的科學解釋才算得真正的了解人生，如其不能，人生仍然空泛神密，不可捉摸。在實驗室裏，我們能夠了解物理化學的種種變化，因為我們能夠直接實驗。因此我們必定要

能夠把生活現象加以分析，直接實驗，我們才可以眞正的了解生活。如其我們以爲有機體的活動不是機械的，不能加以分析實驗的，那嗎，生活仍是一個神秘而不可索解的。所以惟機械觀可以導人了解人生之眞諦。此外科學還有一極大功能，就是推測未來，不爽毫釐。有果可以尋因，有因可以推果。彼主張生機主義和信自由意志的人，是根本否認因果律，也是根本承認無有推測將來的可能。惟有將生活現象，用科學方法，歸納成機械定律，應用於未來，方有正確的推測，一如在理化天算範圍內的樣子。科學的第三個功能，就是控制駕馭。自牛頓叢律雷以來，因爲利用科學的機械定律，對於自然界有了眞正的了解，所以才產生如許控制自然，駕馭環境的偉績。如果吾人要想了解人生，以收控制駕馭之効，除了信任機械主義，實少更好的途徑了。

（五）有機體的活動，無意志或目的之可言。駱布有兩個試驗證明植物和下等動物之活動無有目的。第一，他將明見光反應的植物，其見光面枝幹垂傾的方向均有一定，而且其斜傾的度數與光之強弱久暫有一定之比率。他認爲植物對於光之反應，不惟無意志或目的，而且其反應的程度可以數量，列成科學定律。（按此爲彭生律）第二，他試驗若是將一反應光線的下等動物於兩個距離相同，熱度相等的發光之下，則此動物既不向甲光走，亦不向乙光走，將循一介於兩光之間，與兩光成垂直線之路綫前進。駱布的結論謂此動物

並無反應光線的目的或意志，牠所以採取介於兩光之間的垂直路線，完全受了生理的支配，保持身體的均稱；其行為是強迫的，不是自由的。他並且說「動物意志」一名詞適足以表示吾人昧於支配動物活動的方向的力量而已，就好像我們不懂引力公律而謂星球的轉動是有意志一樣。

杜威也說過：「一個人直立在這裏，並不是因為他欲直立乃是因為他能直立。這是能力的問題，不是意志的問題。他的意欲是結果不是原因」。他又說：「吾人的思想受身體習慣的支配。」（Bodily habits do our thinking） 足見實驗主義者否認意志，反對目的論的口吻了。

生機主義者總是說每一個有機體都有保持生命延長嗣續的目的。甚至謂小至阿米巴草履蟲等，其對於環境的反應，也有維持生命的目的。機械論的駁布以為這也未必盡然。他說我們飲食，我們生育，並不是人類曾經商議得好好的說我們應當如此如此，乃完全是一種機械式的作用，我們是被迫而飲食生育的。有時動物甚至於被迫而順從其盲目的本能或衝動，即犧牲性命，亦所不惜。燈蛾之赴火，就是最顯明的例，誰能證明燈蛾有保持生命之目的？

機械論者的理由，已略如上述。爲使兩方都有發言的均等機會起見，且讓生機主義者自己陳述他們的理由：

（一）有生物是一完整的組織，其行爲常常顧及全部的。每一有機體都是一有完善組織的個體，因此有機體自有其特點，而不可概加以機械的解釋。因爲有生物活動的方式與無生物完全不同。後者的行爲是死的，是機械的，而前者的行爲乃是一種「適應」，換言之，即是欲適合環境，以保持自身之福利。試以阿米巴而論，其覓取食物與避免傷害，無一舉動不是照顧及自己全部之幸福，和將來之安全的。機器的動作便與此不同，一個機器不惟不知謀自己的福利，有時且把自己破壞得粉粹。若是要把有機體認作機器，那麽，須記着有機體是自己升火，自己修理，自己保護，自己順應，自己增進，自己生育的機器。簡言之，這是一種有目的的機器，其一切活動可以說是欲達到其完整的個體的目的。

（二）有機體的行動是無決定性的，不可律以機械方法。凡無生物在某種情形之下將發生某種變化是可以確切推定的；但有機物無有決定性，其活動變化，是無法預測的。譬如從山頂滾一石，若無障礙，此石必滾至山麓平地方停止；假如中途遇有障礙，此石只有停止不動，不知道設法再往下滾。但是一個螞蟻，一隻蜜蜂，甚至一草一木，就有點不同了。牠們好像有一種內在的驅迫力使牠們對於外來的刺激，施以不易預測的反應。若是螞蟻

於中途遇了障礙，牠或將繞個灣子，或許從上面跨過，或許從下面穿過，必設法達到牠的目的地；一隻蜜蜂受了驚擾，或將飛開，但牠有無量數的方向，可以任意選擇；植物也常因不同的環境而生不同的反應，以求適其生存。所以有機物是無決定性的，不可與無機物同用機械方法對待。

（三）有許多活動的現象，除了用目的論外，實無他法可以解釋。最近實驗結果知有許多現象，如呼吸作用等決不能用機械律解釋，只有用目的論的說法較爲滿意。在生理上呼吸作用之所以能諧和一致，我們認爲由於「機體自決」，(Self-determination or Self-regulation)他如排泄，營養，循環等生理作用之所以能諧和一致，我們也可用機體自決說來解釋，此種機體自決觀念，實給吾人生理工作以無限方便，而且隨時提示我們以新問題和新方向的研究。故認有機體之構造爲一「完整組織」，認有機體之活動爲機體自決，我們可以在生物學裏建設一極有用之學說，一如化學裏的「體積說」，穩固合用而不可拔。所以目的觀在生物學家的實驗裏也是必須的。生活現象除了用目的觀解釋外，實無更適當的方法了。

（四）機械主義實有不可思議，無法了解之處。居然有人大膽說人生純全可以用機械解釋，此實不可思議！以無知覺的石塊與複雜萬殊的有機體相較，眞可算得有天淵之別。

今謂有機體的行爲，與石塊的滾動概可以用機械觀去解釋，誰能了解？誰肯相信？是真不通之論而已！柏格森更進而謂機械的人生觀，不惟不通，而且可笑。他說人類決不作機械的行動的，在原笑一書中，他指出最令我們發笑的事就是看別人作機械式的舉動。麥獨孤也說過：「謂人類的行爲，可以用自然科學的律令，加以確當的解釋，未免失之早熟」。

（五）機械主義雖出於達爾文主義，但僅拾得達爾文主義之半，故偏而不全。英國唯心派的哲學者亨勒說：「自杜威教授發表達爾文主義對於哲學之影響以來，也很有些年歲了。（按係一九一〇年）在那篇文章裏他大聲疾呼地提出一個新方法以研究人類思想和行爲的問題，就是把人類一切活動當作對於刺激的反應，當作人類適應環境，宰制環境的努力。這就是心理學倫理學和知識論上的自然主義或機械主義之出發點，也可以說是機械人生觀之出發點。其根源是出於達爾文的進化論。最奇怪的就是杜氏原文所指出達爾文的影響，及其後來之發展及於心理學上之行爲主義，哲學上之工具主義，自然主義及實在主義的影響，乃在自然方面而不在進化方面。換言之，達爾文進化論中的主要部分如突變說，生存競爭，適者生存等說不幸全被這般哲學上的進化的自然主義者所省略了」！

新機械主義者之折衷觀

機械主義者和非機械主義者雙方的論戰，似乎互有殺傷，各不相下，誰也未能全勝。

雖然兩方正利用其兵，種種作戰，而有第三者出，不欲各趨極端，持一種折衷論調，以免兵連禍結，也是極自然的趨勢。這第三派的主張就叫做「新機械主義。」他們看見雙方各有其短處，也各有其長處，不欲左袒任何方面，自揭一種折衷的新機械主義。自稱爲「懷疑的生物學者」。因爲在十七世紀的時候，大都用「擬人的」或心理的方法去解釋化學現象。對於此種舊說懷疑，而欲代以機械的解釋者叫做懷疑的化學家，今懷疑用心理方法或生機主義以解釋生物現象的舊說，而欲代以機械的解釋的人，故亦自稱爲懷疑的生物學者。

新機械主義者或懷疑的生物學者的主張，簡言之，就是認機械主義爲一種方法論而非本體論。以機械觀爲有用的方法，而不以機械主義來解決形而上的問題。只求足踏實地應用機械方法，以分析現象，研究問題，探求眞理，而不蹈空談玄，說機械主義可以解釋宇宙人生的根本問題。把宇宙人生的本原問題，仍然讓他們玄學家去解釋。我們試先看——

（一）新機械主義者對於機械主義及生機主義的批評。 新機械主義的主要人物李且(Needham)說譬如築室彼機械主義者所築之室，無有窗牖，不通空氣，而彼生機主義者所築之室又有漏穴，不蔽風雨」。他又說：「科學的自然主義很難自圓其說，其失略似惠德海所謂「錯置具體」。(Fallacyuf misplaced Coucreteness) 且彼帶宿命論色彩之唯

物主義終是無法使人了悟的。而生機主義者的錯誤，在於忽略了科學是數量的而不是玄想的事實。且生機主義者與十七世紀的化學家犯同樣的弊病，總逃不出擬「擬人主義」進科學的批評。科學的自然主義得到了機械觀，但是犧牲了其餘一切，而生機主義者維持着玄學的壁壘，但是又乏科學根據。若果照湯姆生爵的辦法，用心理學名詞以解釋有機現象，則生物學將永無變成純正科學之希望」。知道他們對於雙方的批評，我們且進而看——

（二）新機械主義者的具體主張。談新機械主義當然不能不上溯至十九世紀德國的大哲學家羅玆（Lotze 1817－1881）。羅玆認為玄學與機械科學各有其用，並行不悖。他承認機械主義的普徧效用，而否認其究竟歸宿。他又以為機械主義博大而不深邃。他說「祇要單限於考察事物之相互關係，並推求其源流變遷等，我們當十分信任機械主義；但是若不認機械主義為研究的工具，而欲用着解釋一切事物的最終原理，則我們決不敢承認這種權威。」吳吉爾（Woodger）說：「機械主義不必是唯物主義。頂好是保持着方法論的地位，而放下哲學問題不談」。

至於李旦的主張更為明顯。他說：「我們不妨把機械觀當作極正確的方法論，可應用以解釋一切現象，但是若當作形而上學的原理便無何價值可言」。他又說：「新機械主義者雖認「必然律」為行為之根本，但並不過分推尊之；雖遠遠地向原子致敬禮，但仍不深

信原子的萬能」。最後他並提出他的兩大主義·

（a）生機主義乃是一種擬人的「生氣主義」，(Animism)現尙躊躇於經驗的數量科學之門外。在純正的科學範圍裏沒有牠的地位。若生物學將成一種科學，則生機主義必須屏出於生物學之外。

（b）新機械主義是一種機械的人生觀，脫離了得自科學的自然主義的所有實驗。最力知足，一方面欲使生物學成爲正確科學，一方面不自詡有哲學的効能。新機械主義自知其應用無窮，而精蘊（Essence）有限。若生物學將成一種科學，則新機械主義必應通行於生物學之內。

機械主義與倫理學

現在還剩下有一重要問題我們必須討論的，就是機　主義應用於倫理學後，將發生什麼影響？人生觀將有何變化？將收好結果抑壞結果？換言之，前幾節是研究機　主義在說明界的眞與不眞，此節則欲探詢機　主義在價值界的善與不善。

在沒有細想這個問題以前，大家總難免要替贊成機械主義的倫理學者擔憂，以爲人生社會許多問題決非機械觀所可解決，且人生既然機械化，必然毫無意味，而種種壞結果也難免不隨機械人生觀而俱生。殊不知許多機械主義者對於此問題的答覆卻都頗抱樂觀，他

們對於機械倫理學的意見，可分作八條路述如左：

1.養成習慣離不了機械作用。　習慣簡直就是機械化的行爲。習慣養成後，只須口令一發，就可以不假思索，自動順應；但是若無機械式的生理行動作基礎，怎會有養成習慣之可能呢？凡有生之倫，其行爲都是一種機械作用。不過愈高等的動物，其機械作用愈複雜，愈有伸縮性罷了。試看琴師拉琴，雕匠鏤物，動作何其精細，何其準確，何其神妙，何其疾徐有度，變化無方！他們表情寫意何其曲盡周至，不爽毫釐！這都是因爲他們能夠養成機械式的習慣。機械作用實不可斯須去身。若是每一個動作，都要立定志向，打定主意，然後下手，那麼，動作必很痛苦，其結果必笨拙而遲滯。所以我們必須把機械主義應用到人生上來。（參看杜威人性與人行頁七十至七十一）

2.日常生活應用機械觀之處異常之多。　在日常生活裏我們差不多都不知不覺有機械人生觀的假定。我們通常不是認定一個人的行爲，是他的性格的表現嗎？讀歷史的時候，我們豈不是常常推求史事之起因；我們豈不是常常分析歷史人物之個性，而研究時代和環境對他的影響嗎？所以，我們可以說我們全部的社會生活完全建築在「人在某種情形之下，將有某種舉動」的信心上。據此可知要建設機械的人生觀並不悖於常情。（參看鐵李[illegible]倫理學導言）

3.機械主義可以減少成見，抱客觀的分析態度以評人論事。 普通人多是滿腦子的道德律令，道德信條，其實都是些無根據的成見。對於別人的行為，既不加以分析，便信口雌黃，說某好某壞，某善某惡，某是聖賢，某是罪犯，不知枉屈了多少好人！若是應用機械主義，則我們要評論一個人，當細看他的行為的生理的心理的及社會的原因，只認壞的行為是不善於適應環境的結果，而不憑主觀意見去指責別人居心的險惡或品質的不良。假如我是一個罪犯，我一定贊成機械主義的倫理學家，因為他能夠根據學理，解釋我所犯罪的原因，並且他能夠細心研究出逼迫我犯罪的種種外力。我當然要感謝機械主義者對我的同情。（參看格無勒原書）

4.惟信機械人生觀，庶道德責任，賞善罰惡等方有意義。 目的論的道德家大概要問：人的行為既然無有目的，如機械的運動，為什麼我們要他負道德的責任呢？人的犯罪既然為必然律所支配，不得不如此，那我們為什麼要懲罰他呢？丁德爾的答覆最為乾脆，他說：「剷除惡勢力，是維持社會安全的正當職責，至於這種惡勢力的來源是自由或強迫，是自然或人為，社會是不過問的」。人的行為既然是機械式的，受因果律的支配，那麼我們正好用教育以支配他，影響他，決定他，使他成為一個有道德的人，為社會作好事。譬如瘋人或狂人的行為就是非機械式的，所以不必嚴格的懲罰他。足見惟有機 人生觀範圍

內道德責任和賞罰問題方有意義。（參看鐵李原書）

5.信機械人生觀於事實上並無困難。　許多人以爲姑無論機械觀在理論上能否站得住，總覺得在事實上萬難通行，懷疑人生如果建築在機械主義之上，乃決不可能之事，且人生或將不成其爲人生了。其實不然。假如我們知道我們的行爲是機械式的，我們的爲善與爲惡，俱受種種條件之決定，那麼正可以按照機械的定律，以避免爲惡之條件，而尋求決定我們爲善的條件。機械論不惟不會令人灰心喪志，不欲爭事，而且是一種促人向前活動的動力。譬如我很好名，我知道備具了某幾種條件，就可以如機械式的獲得聲名。這於我作事的勇氣何干？我何以會因此便不好名？總之，一個人有了道德的環境或教育，信了機械主義之後，仍然是要努力向前的。（參看鐵李原書，鐵氏本來是屬於理想主義派，不過他贊成機械方法）。

6.機械人生觀中仍含有道德的自由。　主張機械人生觀並不是相信人類都是盲目的本能和環境的勢力的奴隸。據裕爾勒說，在下列五種情形之下，吾人行爲的自由，是可以担保的，但不得謂爲有自由意志：

（a）凡身體所能做得到的，都是自由的行爲。

（b）沒有外界的限制：既無自己身體的障礙，又無他人設施的障礙，我們也可以

有自由的行爲。

（c）凡訓練有素，不假思索的行爲，也是自由的行爲。

（d）凡身體上有某種特殊的結構，專司某種動作者，則此種動作，亦可謂之自由行爲。

（e）凡一人行爲的結果，可以擴充他的環境，增加他的機會，訓練他的希望成爲事實，則此人可以算得有了道德上最高的自由。

7. 一個機械主義者的理想或快樂。械也許有人以爲信機械主義，則生活沒有意義，人生沒有樂趣。但彼機械主義者亦自有其人生理想，自有其生活樂趣。我們試讀梨銳克教授的自述：「大宇宙」然的綿延爲一切活動之模型，我們所有的動作，也就是宇宙機械式的模型之一部。我們知道此點，我們也享樂此點。不論我們在宇宙模型的地位，是如何卑小，我們也自安本分。我們是值得生活的。生活的範圍愈寬，則快樂愈深。我們試察前觀後，便可看出我們過去的生活是如何機械般形成的，並可以看見我們目前的行爲和願望也可以多少分担形成未來生活的工作，這就是一種滿足的表現。這就是我們的自由。我們目前的生活與長進，我們自知所爲何事，我們預審將來生活的途程和個人的發展，並且自覺地指導駕馭我們的將來，凡此種種都是我們的自由。這種自然的自由才是真自由，這種真

自由才可以實際令我們享樂。

「生活到了上述的境界眞是一種樂觀。因爲此種人世上的自由可以使我們成爲「神人」，——能辨善惡，能趨善避惡，自覺地修養人格而創造一種爲個人爲社會謀幸福的理想的神人。似此實行善事，徐達理想，有進步可紀，有希望可圖，更安往而不滿足？我所說這些，並不是憑空的妄想，乃全是吾人身體上自然的作用」。

8.機械主義者的新宗教觀。　機械主義者亦自建設有一種新的宗教觀以解答精神上的問題。杜威早就說過將來應有科學和德謨克拉西的新宗教產生。而格無勒對於宗教的見解，亦同杜氏。格氏說：「相信機械的人生觀就是相信建設的批評比宗教的儀文好，一個問題到手，加以分析的研究，總比虔誠的祈禱較有成效。換言之，惟有科學——用來爲人類謀福利的科學——可以眞正地代表「上帝」二字」。他又說「達文西所謂眞仁愛出於眞知識」惟有科學的進步，和科學方法的注重，可以證實此語。我們不必担憂科學奪去了我們的靈魂。我們相信還有一種更好的靈魂可以代替。這種新靈魂生於聰睿，技巧和同情，可以給吾人以力量，智慧和和平。這樣的靈魂祇要天不傾地不裂，其永生不滅，是可保證的。這就是機械主義者的宗教觀，也就是主張把倫理學當作機械科學的結果」。他又解釋宗教道：「從機械主義者的觀點看來，宗教就是憑藉自然，鼓勵人類，要求人生能力之發

遷、自由之擴充，忍心與之和平消歸罷」。是其羅素主義者所崇拜觀念解釋是科學的，空靈神秘色彩。總而言之，機械主義者的理想生活，和宗教的理想，我可以用兩句簡單的話包括，就是——

人生宇宙一機械，

妙用神通可擬仙。

與本題有關的參考書目

Tacques Loeb: Forced movements, Tropisms, and Animal Conduct, 1918.

Tacques Loeb: the mechanistic Conception of Life, 1912.

The university of Chicago Press.

Tacques Loeb: the Organism as a Whole, 1916. G.P.Putmans Sons.

G. W. Cunningham: Problems of Philosophy, 1924, Henrg Holt & co.

Frank Thilly: Introductionto Ethics, 1900, Charles Scribners Sons.

Henry Sidgwick: History of Ethics, 1892, Macmillan.

W.Mcdougall: Outlina of Psychology, 1922, Charles Scribners, Sons.

E. C. Givler: the Ethics of Heracules A Study of mans Body as the Sole

Determinant of Ethical Values, 1924, Alfred. A. Knopf Inc, N. Y.

John Dewey: Human nature, and Conduct, 1922, Henry Holt,

John Dewey: Influence of Darwinism on modern Philosophy, 1910.

C. T. Herrick: Biological Determinism and Human Freedom the International Journal of Ethics Vol. 37. No. 1. Oct, 1927.

C. T. Herrick: Neurological Foundations Animal Behavior, 1924, Henry Holt,

C. T. Herrick: Fatalism or Freedom, 1927, W, W. Norton & Co

H. S. Tennigs: Behavior of Lower Organisms, 1906, Mac Millan.

Hans Driesch: the Problem of Individuality, London, 1914.

Hans Driesch: Science and Philosophy of the Organism 1908.

T. A. Thompson: The Bible of Nature, 1908, Charles Scribners Sons.

T. S Haldaine: Organism and Environment, 1917, Yale univ. press.

R. F. Alfred Hoernle: matter, Life, mind and God, 1923, Harcourt, Brace.

R. F. Alfred Hoernle: Idealism and Evolutionary Naturalism, monist, 26.

A. N. Whitehead: Science and the modern World, 1925, macmillan.

Joseph Needham: Neo. mechanism or the Sceptical Biologist, Hibbert Journal Vol. XXV, No. 2.

B. Russell: Behaviorism: Its Effect on Ordinary mortals, Should it Become a Craze? Century, Dec. 1926.

麟按此文作於民十六之春。曾在東方雜誌發表。當時因初到美國曾讀了一些生物學生理學心理學的書，對於哲學尚未得其門徑。只能雜陳各方意見，不能提出自己的批評。文中對於機械主義相當同情。且於確認機械主義之只可為方法論，而非本體論的意思，亦已提出。此文應與前面論自由意志一文（作於民廿一年春）參讀，便可以看出我何以於同情機械觀，澈底承認科學的機械方法之範圍內，仍能從哲學的立場，發揮意志自由的理論。而現在國內一般揭櫫新唯物論的人，開口就要揚棄機械論，未免缺乏批評能力，把問題看得太容易。其實科學的機械方法，仍有其效準，不應放棄。而對於獨斷的信條式的非科學的機械主義，則彼新唯物論者，卻並未能逃出其窠臼，而陷於非科學非哲學，徒為政治信仰作辯護的工具。

十四　評趙懋華叔本華學派的倫理學

「撮要」本文前半摘要報告趙懋華女士「叔本華學派的倫理學」一書德文原著的內容，着重於敍述叔本華本人的思想及其弟子對於他的學說的修正的見解。中並摘譯原書一頁，以見作者述學方法簡明扼要之一斑。後半，我特地指出叔本華倫理思想之宗教的和藝術的動機，以為了解叔氏倫理學之前提。又對叔本華學派中人一一加以評騭，而特別標明尼采為最能得叔氏思想精神而發揮光大之者。作者識。

中國人用德文所撰的哲學著作，據我所知道的並且讀過的，只有梁穎文夫人趙懋華女士(Dr. Esther Mon Hua Liang)的「叔本華學派的倫理學」(Die Ethik der Schule Schopenhauers)一書，一九三二年德國柏林席勒街(Schiller strasse)四十四號 Geber der Hoffmann 書店印行。此書雖是薄薄的一本博士論文(共一二〇頁)，但確是大之對於整個的德國自康德以來的哲學有相當的根底，小之對於本題範圍內各家的典籍有研究涉獵的產物。全書條理井然，對於叔本華學派各家的學說及其與叔本華之關係，大都有簡明扼要的敍述。書中導言部分，首指出叔本華的悲觀論及形而上意志論在哲學史上有特殊地位。欲治叔本華學派的倫理學，須先明瞭其形而上學基礎。本書目的在研究叔本華的倫理思想之

發展及其矛盾困難處。因叔爲本華學派中人，皆叔本華學說之批評者。研究叔本華學派的倫理學，最足以從批評的眼光看出叔氏倫理學說之長處及短處。綜此，茲將關與叔本華學派的人物加以介紹。雖非叔本華信徒，而卻與他有密切關係，爲了解叔本華及其學派所不可缺的哈特曼(E.V Hartmann)和尼采(F.Nietzsche)在本書中也佔相當篇幅。不過因爲他們都是鼎鼎大名的人物，所以未加特殊介紹。而對於比較最足以代表叔本華學派，但在普通哲學史上不顯姓氏的麥蘭德(Phillipp Mainländer)，佛洛恩斯達特(Julius Frauenstadt)及班森(Julius Bahnsen)三人的生平與著作，均有簡明的敍述，約略如下：

(一)麥蘭德(1841-1875)原是商人，後讀叔本華書而喜，遂私淑之。又是一熱烈愛國的志士，曾服兵役。嘗作詩遣懷。事母至孝，服侍母疾，不出家門。作解脫哲學(Philosophie der Erlösung)二卷。書成，遂服毒自殺。

(二)佛洛恩斯達特(1813-1879)是一著作家，兼哲學者。初爲黑格爾信徒，後得見於叔氏。著有「叔本華哲學書信集」，於推廣宣傳叔氏學大有功。又著有「道德生活」一書。

(三)班森(1830-1881)亦曾親炙叔氏，但他的[illegible]。一生[illegible]不得志，僅作一高中教員。著書出版，但無人過問。[illegible]一年即死。

第二要結果離婚。與哈特曼初相友善，後其學說互相攻擊，友誼破裂。傑著名「實在之矛盾」(Realdialektik)，於性格學(Charakterologie)有貢獻。

據此我們可以知道第一，叔本華學派中人也和他本人一樣，皆非大學中人，沒有一個是做過大學教授的哲學家。第二，叔本華學派中人皆曾出入於黑格爾的學說。第三，叔本華學派中人皆修正叔氏學說之人。至於他們如何修正批評叔氏學說之處，須看下文。

除導言外，本書分爲二大部分。第一部分討論倫理學之形而上學基礎。因爲叔氏曾明白宣稱道德須有形而上學基礎，特別意志自由論，悲觀論，解脫論與同情論，不可少形而上學的基礎。叔氏之弟子亦大部持同樣的見解，惟佛洛恩斯達特的道德學說離形而上學而立，結果遂致他的倫理思想與他的形而上學見解，矛盾而不能貫通。

關於知識問題， 叔本華學派中人幾乎全體一致反對叔本華自康德承襲來的時空主觀論，而皆趨向於實在論、否認時空及因果的主觀性，而認此種形式或範疇爲屬於絕對實在之本身。本來哲學史家多謂叔本華是由內心的研究轉入外界自然的研究，由唯心論轉入實在論的過渡。故叔本華的弟子們之走入實在論，也是很自然的趨勢。

叔本華是個一元論者，認一種絕對的宇宙意志爲萬物的本源。但叔氏學派中人便僅有佛洛恩斯達特及哈特曼二人持一元的宇宙意志論。不過他們兩人皆認除宇宙意志的本體外

與映於主觀的現象外，尙另有一物自身之客觀表現的實在界，此即時空因果的客體世界。雖在本體論上的地位較次於宇宙原始的意志，但究非主觀現象或幻影。而哈特曼復進而採黑格爾「凡物莫不有理」的觀點，以修正叔氏的盲目的宇宙意志論，謂宇宙意志不是盲目的，而是有理性有智慧有目的的。不過此種有理智目的的宇宙意志，並非自覺的而是昧覺的（unbewusst）罷了，因此哈特曼調和黑格爾叔本華二人之說，而稱其一元的本體爲「昧覺」（Das Unbewusst，按此字英譯作The Unconscious，係茫昧的意識之意，譯作無意識，無知覺均欠妥，今譯爲昧覺）。認意志無理性則盲目，理性無意志則枯死。並根據生物學的研究及人類精神生活的研究。以證實其說。

麥蘭德及班森二人便持多元論，而欲確定個人意志自由的基礎，謂泛神的一元的宇宙意志不能解答道德責任及意志自由問題，因爲個人既受宇宙意志的支配，則無道德自由之可言。麥蘭德謂在宇宙未成之先，雖有一上帝（即叔氏的宇宙意志）存，但宇宙之存在即爲上帝之死亡，更不復統而爲一了。吾人不在上帝內，亦永不能與上帝爲一。一之分裂爲萬殊，實爲宇宙生成的根本原則。個人的意志，實由元始混沌之一元的宇宙意志分化而出。個人的意志或性格即其行爲之命運，自由地主宰其行爲，不復受宇宙意志的支配。班森亦是一個多元論者，根本持實在的矛盾說（Realdialktik），認矛盾非過渡非現象，乃是實

在之本質，直接而不可拔除，一切對於矛盾的調和，如黑格爾所謂綜合，皆不過主觀的幻象。實在的本質既是矛盾的，不合理則的，所以非邏輯所能認識。意志是實在，所以意志是矛盾的。意志是屬於客觀的時間內的，是輪廻而不能磨滅的，是個人一切活動的泉源，也是個人一切痛苦的泉源。意志是一種精神的原子，他稱之爲意志的單元論（Willensche-ma.ologie，有時亦稱Willens monadologie）。此單元的意志即是個性，即是負道德責任的主體，既非康德所嚴肅的意志，亦非黑格爾的理性，亦非叔本華的宇宙意志。此種意志是經驗內時間內的實在，也本身就是矛盾。就道德方面言，此意志既不能絕對利己，亦不能徹底利人，永是陷於矛盾。意志既決定作此事，但繼又失悔，覺得應該作彼事。在這矛盾的意志，懊悲的情緒中，自己總是相信自己意志是自由的，相信自己當時可以選擇，可以不要像彼時那樣去作的、所以自己總願意爲自己過去行爲負道德責任。從這矛盾的意志狀態和這道德責任的意識中，足徵意志的自由是不可否認的事實。

總之，叔本華以及康德皆欲在超經驗的世界中去建立意志自由的基礎，而叔本華學派中人，則大都認爲意志的自由是經驗中的事實。至對於意志與理智的關係問題，叔本華學派中人對於叔氏原說亦大有補正。叔本華認理智爲意志發展到某種階段的產物，爲執行意欲的命令的僕役。但就另一方面言，生活的意欲招致痛苦，而理智又有取消生活之欲，解

除掉它的功能。但叔本華的弟子便大部認爲如果理智既是意欲之產物，之僕役，則理智絕不能推翻其父親或主人公——意欲。且他們並認純粹理智無有意欲之人生爲不可能。所以理智實永偕意欲而共存共榮。即在純科學研究，純藝術欣賞的境界中，亦非絕無意欲，不過此時的意欲是客觀的，有如波平浪靜時之舵工，無顯著之活動，主而不宰罷了。關於此點之修正，佛洛恩斯達特及麥蘭德二氏之功居多，而哈特曼所謂昧覺，乃是兼含意志與理性的，是見哈氏亦不贊成叔氏那樣理智與意志分而爲二了。

本書第一部既如上面所述，注重在討論倫理學的形而上學的基礎，第二部分便討論叔本華學派倫理學之本身。首述倫理學方法之反對康德式的先天推論，注重經驗事實，及倫理經驗之客觀性爲叔本華及其學派中人一致的見解。此外幾全貫注於利己主義及同情說之詳細討論，因叔本華反對利己主義，反對康德之無上命令，而認「同情」(Das Mitleid)爲最高道德觀念，而其學派中人對此說之爭論最爲熱烈。叔本華謂康德對於倫理學的最大貢獻，在於廓清一切的幸福主義(Eudomonismus)而以先天的道德律爲歸。不論利己的，利他的或他界的幸福主義，均在反對之列。不過康德認快樂與道德合一爲至善，似亦未盡脫幸福主義的窠臼。叔本華則認人之意志天然的即在於謀自己的生存與幸福，故利己觀念實與求生之意欲俱來，即是不道德。故必放棄求生之意欲，剷除利己觀念，方可說得上道

德。道德基於人我一體的直觀，與視他人之苦樂如自己的苦樂的同情。而叔本華學派中人幾乎完全是反對此說的。有的人如佛洛恩斯達特謂叔氏學說之本身即是一種幸福主義，因爲叔氏學說之目的亦在於求他人之幸福，而其拒絕生活之欲亦即是一種滿足，一種幸福。而黎爾德更進而謂倫理學的界說即是「幸福說」（Glückseligkeitslehre），倫理學的目的在於使人達到心靈的滿足與最高的幸福。且謂要想人違背其本性，違背其自己福利而行，實不可能。不過須嚴於分辨自然的利己主義與開明的利己主義罷了。至於持超人主義的尼采更是極端反對同情說與利他主義。他認爲「非利己主義」與「木質的鐵」是一樣的不通。利己主義不是「汝應如此」的道德原理，而是「汝必如此」的事實。

哈持曼的見解便與尼采相反，而較接近叔氏。哈氏以爲個人的利己主義之根本錯誤在於不知社會爲個人之本源，及個人不能離社會而獨立之理。而哈氏於離開社會持他界的幸福主義者的攻擊，較持個人利己主義者爲尤烈，因爲後者較前者爲有人性，爲與人類有關係。因此哈氏提出其無我主義（Selbstverleugnung）而以社會福利爲歸。此種無我的社會福利說，哈氏認爲即社會樂利主義者如邊沁穆勒輩亦未見到。蓋彼輩所謂最大多數人之最大幸福，乃包括執行此道德訓條之個人的幸福在內計算。殊不知必無我，不計自己之幸福，方可爲最大多數人獲最大幸福。故必持無我主義者方足以語社會福利也。

班森則根據其矛盾說，以調和利己利他的矛盾。他認為道德行為之當事者為我，我之原始的形而上學的代表與意志。我或我之意志其本質便是矛盾的：有時自尊，有時尊人；有時利己，有時利人。故絕對的無我主義乃一無意義的空概念，無限度的利己主義在倫理學亦不可通。惟有相當限度的自抑，方為道德的標準。譬如，每作一事，無我的成分勝過自利為仁愛；自利的成分勝過無我為不當；自利與無我得平衡為正當。總之， 本華學派中人雖然有的攻擊他，有的修正他，但他們所討論的問題却是叔氏提出的。

關於最高道德原理問題，叔本華指斥康德的無上命令為空洞抽象，事實上無力足以使人道德。故必須在經驗中尋一「真實的，有效的，情不自禁的，具有克制自私之心的力量的道德動機為出發點方可。此種道德動機，可以取康德的無上命令而代之的，叔氏叫做「同情」。同情即泯除自私，視人之苦樂為己之苦樂的感情。同情的前提為人我一體。此種人我一體的情感與直覺，一方面固不乏經驗中的心理學實以證明之；一方面亦有形而上的根據。蓋我見之起實由於主觀的時空世界之虛妄分別，而在形上世界，則因人人皆受同一之宇宙意志之支配，其命運因相同，其休戚本一體也。

倭諾恩斯進得則謂自然萬物莫不有其客觀之目的與本性，使萬物各適其性各遂其意，是即自然物之客觀本質，亦即道德之最高目的。倭氏雖係得自英人克拉克（Clark）之「物適

論」(The Fitness of Things)，但亦近似叔氏之宇宙意志論，但他對於最高道德原則見解便與叔氏離得很遠了。個人主義者如麥蘭德與班森雖仍持同情說，但謂同情的根源並不出於人我一體的見解，卻從利己的個人主義的立脚點，仍是以爲明同情之不失爲一種道德的價値。麥蘭德指出謂因看見別人受苦，自己亦感覺痛苦，且有時來受苦者所感的痛苦反比那受苦的人爲多。因爲解除因見得他人痛苦而引起自己的痛苦遂見自己不得不同情他人，幫助他人。足見同情心之起，實由於欲解除自己的痛苦的利己心，並不是基於人我一體的形而上學見解。麥氏又謂，同情不過是一種感情，僅是主觀的感情實不足以作道德的基本原則，而謂道德的根本應建築在一種確認人生是痛苦，至善在於解脫生活之欲的眞知灼見上。

哈特曼應用進化論於倫理學，謂人類歷史爲一部生存競爭優勝劣敗史。戰爭，殖民流血的戰鬥，哈氏皆認爲促成文化進步的工具。因此與尼采同，皆承認同情說有礙進化公例。且謂同情既係一種感情作用，易被欺騙蒙蔽。吾人主觀的同情程度之高下，並不能以客觀的他人痛苦的大小爲準繩，而每以此痛苦表現於吾人前面之方式爲轉移。有時他人極小的痛苦足以引起吾人極大的同情；而有時外界絕大之災殃，吾人反熟視無覩。故道德行爲(一)有基於嗜好的，(二)有基於感情的，(三)有基於理性的，必理性方足爲道德行

之基本也。且叔氏又謂人所感受之痛苦愈多，愈足以促其棄世而得解脫。今同情之說，目的旣在減少痛苦，豈非使人留戀於現實世界，而不能速求解脫乎？哈氏據此便謂叔氏之同情說與他的解脫說自相矛盾。

尼采當二十歲左右時，曾深受叔本華形而上的意志論及同情說的影響。而同時他同大音樂家瓦格納（Wagner）的歌劇，也可以說是叔本華思想的具體化。描述意欲衝動的悲劇，喚醒慈悲爲懷的同情；實瓦氏作品主要的題旨。而這善於欣賞的尼采，不僅於瓦氏藝術中發現他自己的人生觀的寫照，因此遂成爲瓦格納的最好的朋友。而後來尼采思想大變，提出其超人主義以肯定人生，企求權力意志的滿足以代替叔氏的否定生活之欲的學說。對叔氏的同情說，斥之爲有礙人類進化，反足以增加人類痛苦的愚妄之說。且進而宗教方面攻擊提倡同情或慈悲的耶教；藝術方面攻擊瓦格納，甚至與瓦氏友誼斷絕。故反對叔氏同情說打擊最烈的人當要算是尼采了。

以上不過是很簡略地把濃縮報告趙懋華女士全書的大旨，因爲國人關於此方面注意的人很少，所以我特意將此書的內容依次加以介紹。我著重於叔本華本人的學說和他的學派中人對於他的學說的修正或出入異同的地方，並於叔氏弟子們的個人的特殊學說及其互相攻訐處，如班森與哈特曼之互詆，哈特曼與尼采之爭論，趙女士書中雖有相當的陳述，此

處的介紹就只能從略了。至於趙女士述學方法之簡明扼要，和文字之流暢而有趣致處，我願意節出下面一段，以見一斑：

「黑格爾雖不曾創造德國唯心論派的有名的矛盾思辯法（Dialektische Methode），但總算得是善於應用此法的人，而他所研究的對象也是矛盾。他也認為矛盾不僅為吾人認識歷程之必然的成分，而且也是宇宙實在之必然的成分。據他看來，我們的認識歷程是矛盾的，是具有具體的概念的。有了這些具體的概念，在這認識的歷程中，一面創造矛盾，一面征服矛盾，一步一步的追進，以達於最高的絕對。而這種認識歷程同時亦就是宇宙絕對理念的複現。……無論如何，在黑格爾系統中矛盾僅不過是一個過渡階段，是一種被征服的對象。而此說之根本觀念為此世界，就是最深的本源言，是有理則的，因為此世界是自絕對世界理念之本身發展出來的。

「叔本華反對此說而提出其自己的意志論，且特別着重於此意志之無意識及無理則的內容。哈特曼想要調和叔本華的意志，與黑格爾的絕對理念，他的出發點是認為理性與意志二者，必係構成實在自身的本質。他的根據是，意志無理性絕不能有知，亦不能使理性之法則而發揮其自身。反之，理性無意志則成死物，不能使宇宙發變使物栩栩有生氣。但彼為避免針鋒相對地攻擊哈氏之說，稱之為生硬地將叔本華和黑格爾並在一起的雜拌主義。哈

轉爲亦同答式關係的辯證，歸班森的真實之矛盾一多緊張並矛盾意識之大成。班森[illegible]斥哈氏的道德意識現象論謂爲地獄的深坑。班森且更進而攻擊黑格爾本人，謂矛盾不僅是達到存在與知識的過渡工具，而乃是世界本身直接的顛撲不破的本質。而對於世界對立部分之一切調和均只可認作主觀的幻象」。

在這短節的篇幅中，作者告訴了我（一）黑格爾矛盾思辯法的大旨，（二）哈特之對於本華與黑格爾之調和，（三）哈特與班森二人懸殊相向的神情，（四）班森的現實矛盾與黑格爾矛盾法的異同。據此，可以窺見趙女士選學方法之一斑了。

趙女士此書於本華倫理學的形而上學基礎，尚有相當討論，惟可惜於哈氏倫理思想的宗教基礎與藝術基礎，卻未曾道及，未免使人無從了悉哈氏倫理思想的動機和背景。因爲要知道一個哲學家的倫理學的理論基礎，我們須於他的形而上學求之。但他對於宗教和藝術的意識和態度，便是他的倫理思想的內容與動機的前提。譬如，不知道孔子「不學詩，無以言」的詩教（即藝術）和「不學禮無以立」的禮教（中國的禮教約相當於西洋的宗教，茲不具論）。便不會看出他的倫理思想的深厚遠大，而與一般狹義的道德觀念的倫理系統的不同處。最近還可說哈特氏亦謂藝術是道德生活的語言（Dichkunst ist eine sprache des Ethos），見哈氏倫理學原著頁六三，從哈氏之說益足以見論語所舉詩無以言的「言」字

之藝術作品），黑格爾亦視爲道德爲政治之本，宗教爲道德之本（見納生本哲學大全頁四六四）。於此亦足見道德與宗教藝術的密切關係。所以要想了解 本華的倫理思想，似不能不追溯他對於宗教和藝術的見解和態度。我們既然可以見得他的悲觀論與同情說並不僅是根據心理事實計算人我苦樂的數量的產物，而尚有很深厚透澈的宗教態度和藝術動機存於其間。他的悲觀論，就其在宗教方面的意義，實在有似大宗教家之洞見人心的病，意欲的魔障，欲人超出苦海皈依宗教的風度。不過 氏處於開明時代，不勸人祈禱禮拜，而教人勉力作藝術家和科學家（兼包哲學在內），以靜觀人生，觀真理的追求和藝術的欣賞與創造爲超出苦海安心立命之所，而求升入至美至真的價值世界，勿爲世俗的計慮，生活的欲望所奴役。至於他的同情說，更顯然是出於耶教所謂博愛「（Charity），按此字約有二義：一爲博施濟衆，一爲精神的悲憫。 氏偏重後者」，佛教所謂慈悲，中國所謂悲天憫人的至忱。其同情說（與世俗所謂「表同情」一路不相同）直不啻是發菩提心，懷救世救人的宏願，使人精神得解救。簡言之，叔本華的悲觀說與同情說目的在指出一種超人生的人生觀，此種人生觀並不是教人消極的厭世自殺，而是指示人積極的採取科學的求真，藝術的審美，宗教的悲憫爲懷的生活，以自求解脫。此種人生觀正是啟人注重教化（Kultur）或學養（Bildung）的精神生活最好的表現。

至於[illegible]叔本華學[illegible]氏全集，從叔氏傳略著稱，此外實少獨創的貢獻。麥蘭德氏認與生活的精神雖甚可取，但缺於叔氏所指示的途徑，不知於科學藝術中去求超脫生活之欲的真樂，而竟以身殉其解脫哲學，實算不得真正了解叔氏學說之旨趣的人。班森認經驗中的矛盾現象爲最後實在，持個人主義，釋叔氏宗教的同情爲個人苦樂的計較，已顯背叔氏精神。且於心情的矛盾與悔艾中去尋意志自由的根據，與美國詹姆士走入同樣的歧途，殊不知必須脫無忤順理而行堅定不移的行徑方是意志「自」由的表現。捨理性的實現，人格的擴展外更無所謂意志自由也。至於黑格爾之矛盾思辯法約有兩方面：一爲矛盾之分析，以求發現相對界的矛盾；一爲矛盾之揚棄，即超越相對以達絕對的本體。今班森只知分析矛盾，發現矛盾，而認矛盾爲不可超拔的眞實，足見他缺乏形而上學的眼光，對於黑格爾只知其一而不知其二，自陷於悲觀抑鬱不能自拔。無怪乎文德班謂班森的學說乃是他個人意志衝突，生活苦悶的宣洩，而之科學的羣效（文氏哲學史英譯本頁六七六）。

哈特曼總算得叔本華弟子中最有才氣最有魄力的人了。他不似班森麥蘭德之流入多元論，而能保持叔本華的一元論，是他的特點之一。他調和叔本華黑格爾而提出昧覺說，於思想界亦不無小補。「昧覺」一概念開後來變態心理學對於「下意識」（The subconsci-

gie）的研究的先河。他所謂理性與意志爲人與萬物同具之本則，不過泛昧而不自覺，亦為近於「天理自在人心」，「仁義禮智非由外鑠我」之先天主義，但此種先天的昧覺的意志與理性，只須提撕喚醒啓發擴充罷了。至於他根據科學事實以說明自然物之具有理性與意志，實與費希納（Fechner）的泛心論有相似處。但泛心論之心是自然的，在外的，與黑格爾的自覺的絕對理念或精神不同，不可以認作形而上學的本體。且黑格爾的理念，就其在人心中之發展歷程而言，也許由不自覺而漸趨自覺；但此絕對理念之自身，就其為形上學之本體言，乃係先天而天弗違，後天而奉天時，永恆地靈明寂照，不得用心理學名詞「自覺」去形容它的。且黑格爾所謂理性或理念，本身就是健動不息，征服一切阻力的原動力，換言之，即含有意志作用在內，是具體的而不是死的？一如費希德所謂意志即是求合理性成分，非如叔本華所謂意志之是盲目的，反理性的。所以依我看來，哈特曼要想[illegible]叔本華使接近黑格爾或費希德誠然有之，但於黑格爾無何修正，反犯了心理化（Psychologize）黑格爾的毛病。

尼采，就表面上看來，好像是打倒叔本華的翻天印的人。他幾乎處處排與叔氏相反對的學說。且因攻擊叔本華之故而犧牲他與瓦格納的友誼，且遷怒及於耶教。但就天才之奇特，性情之奇怪，[illegible]之偏激，及[illegible]之[illegible]，尼采[illegible]叔本華[illegible]

氏所欽的惟一的人物。所以雖然兩人的學說表面上如此相反，但叔本華尼采兩個名字總是聯在一起，而喜歡讀叔本華著作的人同時也必定喜歡尼采的書。不禁令我們聯想到他們亦同心同德又同道。而且叔本華雖平日詛咒黑格爾，咀咒人生，但他並不詛咒自我，甚至自我。幾不多有舉世皆濁而已獨清，舉世皆沉溺於苦海，而已獨登彼岸的氣概。由此種自尊自大之觀念而到尼采超人主義，實可謂一帆風順。叔本華總由意欲的衝動而演出的人生爲苦多樂少。而求解脫於意欲的科學與藝術的領域，實已充分具有超人生的標榜，故叔氏的「超人生」到尼采的「超人」實爲極自然的趨勢。 本華已不信傳統宗教，而求解脫於藝術與科學，認至眞與至美的價值界爲安心立命的天國，但猶保持悲憫的同情說，實爲傳統宗教觀念之殘餘。而尼 本其重新估定一切價值的精神，鄙薄姑息的同情說，推翻傳統的宗教，建立合於進化論的超人主義的新宗教，恐怕也正是叔本華所嘉許的。叔本華愛好藝術，其著作富於文學意味，但生平不長於作詩（叔氏全集僅載有十餘首短詩）。而尼采則大都用詩的方式以表現思想，這正是青出於藍的好例。叔本華指出盲目的意志爲宇宙的主宰，爲最後的眞實，但因不能忍受意志的活動所生出來的痛苦，於是便欲掩耳盜鈴般解除求生之意欲：（第一，不能以自殺以滅生，生存意欲亦存。第二，在藝術的欣賞與眞理的追求中，只能說意欲得較高的滿足，不能謂爲無欲。故只能叫做掩耳盜鈴的解除求生

欲）。尼采看出叔氏的矛盾處，故勸人據生物的衝動力與生命力去生存競爭，採取戴奧尼蘇士（Dyonisius）式的搏鬥的人生觀。扎硬寨，打死仗，以企求權力之意志的滿足。顧以尼采的學說正是肯定的積極的從生物學的立腳點以爲叔本華所提出的意志謀妥善的安頓，尋最高的出路的學說。故與叔氏意志說雖貌似相反，而適以相成。——根據以上種種看法，我敢斷言，其餘的叔本華學派中人均非眞知叔氏者。於叔氏之研究最有心得，眞能傳叔氏衣鉢者，厥爲貌似打叔氏翻天印之尼采。

以上這番議論，爲讀趙女士此書後的一些感想，希望趙女士及讀者指正。吾國專門介紹或釋述叔本華尼采書籍，至今尚絕無僅有，希望趙女士能本其精研所得，用其簡明流暢的筆，多多介紹二氏的思想以餉國人。

附按此文於民國二十三年在天津大公報文學副刊發表後，曾得趙懋華女士來函，謂伊在德國柏林大學Dessoir教授研究班上，曾先後提出有關於叔本華倫理思想的經濟基礎及宗教基礎之報告。唯因限於篇幅，刊印論文時，未將此部分材料加入。[illegible]足見我篇中所論，不爲無見，而懋華女士之研究，亦實面面俱到也。

十五　與友人辯宋儒太極說之轉變

讀宋儒太極說之轉變一文，我已細讀過。我認周朱之太極說容或有不同處，但並不是甲與非甲的不同，而乃有似源與流，根本與枝幹的不同。治宋儒從周子到朱子一段歷程，一如治西洋哲學史研究從蘇格拉底到亞里士多德，從康德到黑格爾的思想，貴能看出一脈相承的發展過程。不然，便是整個的失敗。徒就平面或字面去指出他們的對立，實無濟於事。朱子之太極說實出於周子，而周子之說亦實有足以啓發朱子處。周子指辭較含渾，較簡單，朱子發揮得較透徹，較明確。若謂周子的太極純是物理的氣而絕非理，朱子的太極則純是形上之理，朱子強以己意傅會在周說上，反使周說隱而難解，是則不唯厚誣朱子，且亦不能說明從周到朱之線索矣。

兄以爲周子之太極既是氣，則謂氣有動靜，生陰生陽，本甚自然。今朱子解太極爲理，謂理有動靜，則滯礙而不能自圓。是朱子愈解愈遠，陷入困難。但須知，要知周朱太極或理有動靜之說，不是有似亞里士多德「不動之推動者」之動靜乎？亞氏之神，就其爲不動的（Unmoved）言，靜也；就其爲推動者（Mover）言，動也。今謂朱子不可以動靜言理或太極，則亞氏又何能以動靜言神或純範型乎？蓋理之動靜與氣或物之動靜不同。八

周子通書亦說明此點。）物之動靜，在時空中，是機械的（Mechanical），動不自止，靜不自動。理或太極之動靜是有目的，依理則的（Teleological），動而無動，靜而無靜。其實乃顯與隱，實現與不實現之意。如「大道之行」與「大道之不行」，非謂道能走動，在時空中動靜，乃是指道之顯與隱，實現與不實現耳。故兄以太極有動靜譏太極是氣，亦未必可以成立。至兄對朱子「太極者本然之妙，動靜者所乘之機」二語的批評，似亦有誤會處。「賢不動，慧不動」，誠然。但賢慧之質之表現於人，有高下，有顯隱。真理固是不動，但真理之表現於不同的哲學系統內，有高下，有顯隱。所謂氣之載理，理之乘機，如是而已。如月之光明乃月之本然之妙也，月之有圓缺顯晦，月之照山川原野，不照谿谷深林，是其所乘之機也。月雖有圓缺晦明，時照此，時照彼，而月光本然之妙用，並不因而有缺陷也。又如仁之表現於堯舜，仁之動也。仁之不見於桀紂，仁之靜也。而仁本然之妙，則「不爲堯存，不爲桀亡」者也。

至周子所謂神，具有宇宙論上特殊意義，所謂神妙萬物，鬼歸也，神往也，是也，似不可認爲與太極無關，而另釋之爲「宇宙精神」。宇宙精神（Weltgeist），據我所知，乃黑格爾的名詞，兄既認周子之太極是物理的氣，則他的神論又如何會如此唯心，如此近代呢？如謂周子之神有似斯多噶派或布洛諾所謂「宇宙靈魂」（World-soul:anima mundi）

覺比較切當。因斯多噶々布魯諾（Bruno）皆泛神論者。大程所謂「氣外無神，神外無氣，清者神，濁者非神乎？」之說，尤與布魯諾「物質神聖」（Divinity of Matter）的說法，有近似處。但照道家講來，則神是內在的主宰宇宙，推動宇宙而不勞累，而無意志人格的理或道。故曰，「動而無動，靜而無靜。」故神乃太極之另一種說法或看法。換言之，就太極之為宇宙之內蘊因（Immanent Cause of the World）言，為神。不得以太極之外，別有所謂神也。斯多噶布魯諾式的泛神論。上與希臘初期自然哲學家之「物活論」，下與黑格爾精神現象　或歷史哲學中之世界精神，均不相侔也。

至通書理性命章之「一」及「中」，陸象山認為均指太極言，朱子則僅謂「一」指太極，而認「中」指剛柔適中之性，不指太極。殊不知中和之性，亦就太極之賦與人者而言。總之，朱陸爭辯雖多，而認「一」指太極，則相同。今恐難以己意更作他解。又理性命章共十三句，刻朱註本通書不在身邊，無從參考。但朱與陸書曾明言「首二句言理，次三句言性，次八句言命」。不知兄何所據而言「朱子已言『周子此章，其首四句言性，次八句言命』甚是」。竟將十三句誤成十二句，誤引朱子而强贊許之乎？且理一，分殊。氣，物體可分，故多。理，不可分，故一。一即理，則一即指太極，至為明顯。今既曰「一」，而「一」又指性命之理，非指洪濛之氣，又何得謂一不指太極？今又何得謂為性命之本源

的太極而非理乎？如謂釋一爲理，乃朱子之主觀解釋或偏見，則應據實意釋一爲氣。如是則一，太極，氣，三位一體。但宋儒只有陰陽一氣之說，未聞有「太極一氣」之說，只有「理一」，未聞有「氣一」也。且「天命之謂性」，乃中國儒家關於性命之卓越見解，那見之說，太極一氣，如何能爲性命之源乎？

或謂以太極爲理，宋儒中始於李延平。就字面考證，此說或甚是。因我未細檢典籍，一時尋不出反證。太極是理之說，如果始於延平，則延平在理學史上之地位將一高千丈，至少應與二程同等，不會僅居於程與朱間之介紹傳遞地位。但確認理爲太極之說，則至遲也起於伊川。（按程子易序已明言「太極者道也」是太極是道或理之說，至遲也起於程子，更無疑義。）伊川雖很少明用太極二字，但彼所謂理，實等於絕對無上之太極地位。實無可疑。理之爲一，一理之散於萬殊復歸於一，伊川中庸序說得最爲明白。將理與氣明白相提並論，似亦始於伊川。（但未必即係二元）。大約周子與大程皆認宇宙爲理氣合一的有機體。是泛神的神秘主義的宇宙觀，而非考證的物理學。他們並未明言太極是理，是氣，或是理氣之合一。其深意或在此，其神秘之形式亦在此。但陰陽是氣，乃確定無疑。今較陰陽更根本，而爲陰陽之所自出，絕對無限的太極，當不僅是氣，其有以異於氣，高於氣，先於氣，亦無可致疑。故若釋周子之太極爲理氣合一的整個有機的宇宙，當無太誤。

但在此理氣合一的絕對的充塞體（Continuum）中，理爲神，妙萬物，氣爲物，則不通。理不可見，氣有迹。理形而上，氣形而下。理先氣從，理主氣從，則道由理爲太極，認太極爲理，乃極自然的趨勢。且陰陽之氣乃太極所生造，（生造乃內在的目的的動而生動的生造。）太極乃生造陰陽五行萬物者。太極爲「造物」（Natura Naturans），陰陽五行爲「物造」（Natura Naturata）。物造是形而下，是氣，造物是形而上，非氣。亦可斷言。且周子之提出無極，其作用本在提倡或確說太極之形而上的地位，勿使太極下同於一物也，故釋太極爲理，是否完全契合周子本意，雖不可知，但要使周說更明晰，更貫徹更爲顯豁，求進一步發展周說，其不違反周子本意，且有補於周說之了解與發揮，當亦無可致疑。今謂朱說爲誤謬，反使周說難解，欲離朱子而直解周子，或以西洋之一粗糙之物理學「傅會周子，有如去幹求根，絕流尋源，不惟不足了解周子，且亦不足了解程朱也。且朱子去周子僅百餘年，學脈相承，遺風不斷，生平潛心研究周子，眞誠敬仰周子，熱烈闡揚周學。今不從朱以解周，而遠從千餘年前，數萬里外，去強拉與周子毫不相干之希臘赫[illegible]哲學家言，以解釋周子，謂能發現周子之眞面目，其誰信乎？且七八年前，當我作朱子與黑格爾太極說之比較一文時，我即指出朱子之太極有兩義：（一）太極指總天地萬物之理言；（二）太極指心與理一之全體或靈明境界言。所謂心與理一之全，亦即理氣合一之

全。（但心既與理為一，則心即理，理即心，心已非普通形下之氣，理已非抽象靜止之理矣。——此點甚難，以後將為文論之。）認理氣合一為太極，較之純認理為太極，似更與周子原旨接近。於此更足見朱子之忠於周子，忠於真理，而無絲毫成見。反足證兄之攻擊朱子，非偏見即成見也，且周子通書及太極圖說，目的在為道德修養與理論基礎，為希賢希聖希天指形上門徑。既非物理學（Physics），亦非狹義的「後物理學」(Meta-Pysics)，而是一種「後道德學」(Meta-ethics)，或一種先天修養學。與毫無道德意味之希臘物理思想，豈可同日而語哉？

張南軒與呂伯恭書曰：「濂溪自得處誠渾全。元晦持其說句句而論，字字而解，未免流於牽強，亦非濂溪本意也。」似頗足為兄說張目。殊不知南軒本傾向神祕主義，其不欲朱子將周子神祕渾全之說，加以理性方式，系統發揮，亦屬當然。且南軒亦並不以釋太極為理為根本錯誤，有失周子本意，且亦並不承認朱子之太極說與周子之太極說係根本對立，兩不相容。朱子之失周子本義處，最多亦不過有如費希特之發揮康德學說，反為康德所不滿而已，故南軒之周朱異同論，與兄之周朱異同論——認周說為粗糙之物理學，朱說為形而上學，認周持混沌洪濛之氣的本體觀，朱持太極為理的本體觀——實大不相同也。南軒似將周子的著作，當作渾樸的古詩去欣賞。原詩縱有含蓄費解處，但自有其渾全純真

之美，今逐字逐句加以解釋，即使不失本意，亦不免有失含蓄意趣，呆板而乏味矣。而[illegible]之從物理學觀點，以解釋周子，同樣使周氏失掉含蓄意趣 呆板而乏味，當亦爲[illegible]所指斥也。

附　錄

最近五十年的西洋哲學

德國亨利遮爾爾著

對於哲學所評價在過去五十年內曾經有一很大的改變。即在四十年前尙有人說，哲學已經到了末日，剩下給哲學的工作，僅是淸理舊賬，這就是說，覆觀過去的遺業，對於古代哲學家所想出的系統，或思想家的神史，加以歷史的整理。因爲對於思想史方面，世人總是有文化史的興趣的。此外，哲學家還有一件工作，便是劃出人類知識的限度，而此種限制知識使勿超越經驗，涉及形上問題的工作，實無異哲學自身宣佈其死刑。類似這種的呼聲，現在已經無痕跡可尋了。實證科學的本身，——不僅精神科學，也許精神科學的缺點即在於和與哲學十分斷絕關係，——以及自然科學又力求與哲學親密的交歡。無疑的，哲學又已完全恢復它在學術上的地位了。但同時哲學也更爲通俗化，而且在某種限度內，將有對於純粹的哲學家表示不滿的趨勢。試看現在一般人，誰不相信哲學，誰對於哲學不覺得津津有味！不僅如從前一樣，哲學須是生活的指導者，且又須提出一世界觀和人生觀，而此種世界觀和人生觀，須能給那失掉過去的宗教信仰的近代人，以一種情意上的慰

驗和補償。哲學亦不僅有，合各專門科學部別研究的結果，而得一統一觀點的使命；而且因爲對宇宙和人生祕奧的研究歷程是很慢而且是很費力的；於是大家又希望哲學能對於刺激人的好奇心和求知欲的種種問題指示一個捷的路徑，給與一個簡單的解答。若果專門的哲學家，好像表示拒絕從事這過簡易的工作，而詩人和文學家便起而填補這種缺陷。於是乎文式的哲學，便風起雲湧，不知道侵科學的軌範，只徒用遊藝的方式以解宇宙之謎。我們此後當然很有機會來攻擊此種哲學。但至少還須存疑的辦法，乃是我們的時代對於哲學的興趣之增高的一種奔放。

在過去五十年內，哲學外表的狀況，雖然曾有了大大的改變，而哲學本身的內涵亦復有不少的變遷。十九世紀最末十年的中間無疑是一很大的分界。自然，在精神的運動裏，是不能嚴格劃分時間的界限的。但概括論來，從十九世紀中葉直至十九世紀最末十年的中間爲一時代，而現代哲學應自一八九五年左右起始。自然，自然科大發展以來，引起了不少的哲學術語，斷了絕路了的觀念論亦起了很深的精神動搖。當初看來，不僅在德國，而在別的國家，哲學的領域，一個都好像破產。但是從前原始的虛無的趨勢早已被淘汰了。而所餘剩下來的也都是前此所已經預備好了的。此後是否或將隨時代演變而發生一種新的新潮流，以結束現代的哲學界，則只有將來方可以知道。哲學的新潮，——由前時代到現

時代所造成的變遷，可以認爲由一面趨於其反對方面的變遷。由盛行於前一時代的自然主義的趨勢，而代之以顯著的理想主義的趨勢，由追溯自然歷史的相對的和存疑的懷疑的趨勢，而轉變到一很強烈的理性的和絕對的，是即一種堅決的肯定理性和知識的趨勢。由理性哲學之興起，而與前一時代之哲學思想的發展，緊緊相隨的悲觀態度，便爲樂觀的世界觀和人生觀所代替了。

前一時代的學術界整個的思想方式皆以自然主義爲出發點。恰於此時代開首時費爾巴哈即將黑格爾代表哲學的理想主義的高調的精神哲學，轉變成一感性的哲學，且不久即過渡到一種唯物論。於這種新起的黑格爾派的唯物論，馬克思又提出他的唯物史觀，認經濟的技術的生產方式之變遷爲歷史演化的主力以代替黑格爾的「理念」。不用說，馬克思的學說嗣後已成爲歷史哲學的，經濟的，社會的和政治的信條，而是世界史上的一種潛勢。那個時代可以說是屬於自然科學的時代。於是又有另一派的唯物論發生，此派的人以唯物論爲一種自然科學的世界觀。福格特（Karl Vogt）莫爾霞（Moleschott）賓希勒（Buchner）等均主此說。他們不理會哲學上的爭論，而認機械觀的物質爲宇宙的本質，認精神爲物質的功能或產物。但是此種的唯物論却沒有很長的壽命，因爲許多肯用思想的自然科學家亦不喜過問這種大胆的玄學。至於由黑格爾左派的老將斯陀士（D.Fr.Strauss）的

最末一本著作所引起的很有興味的熱烈辯爭，現在已經成了過去的軼聞，更無人去理會了。而同時自然科學方面又走上機械觀的路徑。以新發現的能力不滅定律為武器，已經獲得了勝利。而且準備推進到生命現象的領域。——此種領域的事實，直至現在尚未完全接受物理化學的解釋，——以博取勝利。及至，達爾文的進化論出世後，正好供給他們以種種便利，用機械方法來研究生物學上大部分的問題——生物的種源問題。及生物活動之不無目的問題。因此一種進化論的哲學便應運而生，進化論在發源的英國到還謹守範圍，但到了德國赫克爾(E. Haeckel)等人手裏，便構成進化的玄學。赫克爾並不是唯物論者。他所說的物質已經是具有靈魂的物質。他的世界觀可以說是自然的一元論。於赫克爾進化的一元論之外，又有俄士瓦而特(W. Ostwald)的唯力的一元論。俄氏之學說離唯物論更遠，他不僅排斥物質一概念，而以「力量」一概念代之，而且特別勉強承認一有靈魂之力量。赫克爾和俄士瓦而特皆是新成立的「一元論者聯合會」的創始人，此會在歐戰開始的前一年曾為其主張有一最大的宣傳運動。其實一元論的運動惟有在我們現時代中才達到高潮，但其發軔乃完全出於前一時代之自然主義的精神。

(6) 此時還有一顯著的特點，就是當時的科學家以及哲學家皆繼承並推尊自然科學為科學。無怪乎在浪漫時期中即贏得科學基礎的[illegible]科學均被迫得不得不以自然科學為

方法上的模範。於是社會學經濟學甚至語言宗教藝術學等皆走上自然科學的途徑，採取自然科學的方法。即使歷史一科雖最初因受浪漫思潮影響，未爲自然科學所侵蝕，而自具特殊之研究方法，但亦未能倖免：關於自然的社會的和進化論的歷史哲學之種種著作之風起雲湧乃顯著的事實。而受自然科學影響最甚的，當推心理學。心理學自費希納（Fechner）以來即成爲一種實驗科學，至此更成爲自然科學之附庸。其影響所及不僅於實驗方法之應用，亦不僅限於心靈物理學（Psycpshysik）而乃及於極端的聯念論或心靈實質說。

與上一時期之自然主義緊緊相隨者爲相對主義。此說認規範，理想，價值等，係依於人之主觀而有。及後來哲學上的心理主義，歷史主義，和進化主義，被指斥時，却亦恰中相對主義，蓋相對主義實循此諸方向而進行也。此種相對主義的趨勢之主要代表，爲實證哲學，而此派哲學所基以作實際行爲的規範或準則的厥爲實用的經驗。而其所用以解釋一切事物的本源的實用經驗，一部份是個人的，一部份是社會歷史的，而又一部份是一般的歷史進化的。因此一切人們所追求的目標，所認爲絕對價值的道德規範，便喪失其絕對性了，而其所以陷於相對性，實因爲這種準則是從經驗之演變得來。即是從人類自然的衝動和本能之心理的歷史的演化推究而來。

[illegible]
而有，而吾人之科學亦僅能達到此種相對之實在而止，幾爲實證主義者公共之信仰。但理論的實證主義又有兩大趨向。一派以孔德爲代表。孔德亟欲根本排除一切玄學觀念，以實證科學之客觀經驗爲基，而堅持此種確定客觀之知識範疇，而進化論的哲學在斯賓塞爾領導之下，會爲此種的實證主義樹立基礎，而認吾人經驗知識之客觀形式就個人言爲出於天賦，但就普徧言爲起於動物及人類進化過程中情感和感覺與絕對實在之不斷的交互影響。同時實證科學之實證主義亦是存疑的相對的，此說認實在之本身爲不可知；因此，研究實在本身的科學——形而上學——實不可能。我們知識所能達到的僅是能呈現於吾人知識範疇之內的東西。另一派爲純粹經驗的實證主義，其立說較前派尤爲深到。此說創自休謨，後約翰穆勒又新加發揮。所謂純粹經驗即完全被動的經驗，而絕無任何先天內發成分。據此說知識既起於觀念之自然聯合，獲得知識即是接受半由個人思想發展之歷程，半由社會進化之歷史所產生之思想方式。發揮此說最澈底的當推馬哈，（E. Mach），馬哈只認自純粹經驗得來之結果爲眞實，而以一切自個人之聯念湊合，歷史之發展歷程所產生之經驗爲主觀的附加。他認爲凡自純粹感覺接受來的東西僅保存於吾人感覺中，而數學的函數概念亦不過僅是主觀的補助概念，可以使感官與料條理有序，因此爲求知所不可少，但亦並無

客觀」論。簡言之，「實在」一概念之本身卽爲純粹實證主義者所拒絕，而代之以「與料」一概念，因此據他們看來，形而上學自始就沒有那回事。

與實體主義接近但沒有那樣激進，在德國便有一種批評主義。此說起於新康德運動，而保持其批評的立場。且此說亦有多種派別。心理學與史學的研究對於批評主義者雖曾有一部份的影響，但其着眼於實證科學則與實證主義者相同。不過對於由歷史進化演變而成之形式或範疇却從未建築在演化的經驗上。故其相對的與存疑的態度可以說是與實證主義相同：惟有現象可認識；至於物之自身，不論僅認之爲一種區劃範圍的概念，或認之爲一種肯定的前提，均無認識之可能。而彼此批評主義者認爲以研究物自身或實在本身爲職志之形而上學實屬於夢囈範圍。但自康德哲學出發之另一趨勢，卽希望由現象以鑽入「物身」之趨勢則一直到了我們這個時代方漸有勢力。

由此看來自然主義和相對主義實哲學上前一時期之主潮。但自一八九零年以後，則與此相反的兩個潮流卽所謂絕對的理想主義的潮流漸趨強盛。

理想主義的趨勢，最初從方法論上着手，盡力解除自然科學對於精神科學之干涉，而提出精神科學之特異處及特殊律令的效準，而使精神之自立自由與自然之必然法則各不相讓。狄爾泰（Dilthey）已早開闢出先從經驗論去攻擊自然主義的歷史哲學與社會哲學。

西洋哲學之方法一面自身與精神科學之區別並非存在於純然之邏輯中。然其又謂之對象之特殊性是歷史的本質之爭及為歷史知識之特殊目的與對象之爭？……對於此點，文德爾班及銳嘉特至少曾提出一主要問題而有所貢獻，即歷史之普偏性問題是也。特別值得注意的就是心理學方面的趨向之轉變，對於原子式的心靈構造說之排斥，就是反對自然主義之一種表徵。翁德（Wundt）詹穆士（W. James）斯通夫（C. Stumpf）等亦皆決定放棄聯念的心理學，而提出統覺的心理學，機能的心理學，最後，完形的心理學，以替代之。對於心靈生活之統一性和動的方面的研究愈益注重。於是與此說相連的，就是前此盛行的身心平行論乃漸為二元的身心交感說所代替。隨着實驗的方法而興起的尚有別的經驗方法。翁德之民衆心理學至少曾引起很有價值的激勵。同時較此似更為重要的，當推狄爾泰氏幾乎未能成功的，分心理學為描寫的與解釋的二種的嘗試。所謂描寫的心理學其使命在於為精神科學供給理論的基礎。最近又有「知性的心理學」取而代之。此學雖猶在變動中，未遂完成階段，但其所趨向之途徑却不難明白看出，直至現在，對於心靈事實之研究大都着重於心靈的過程。而所謂心靈經驗乃是一些實指着對象的功能：觀念指着觀念的對象，判斷指着判斷的對象，情感指着價值的對象，要求指着目的或意欲的對象。心理學必須謹嚴地從事此種功能的關係之研究，庶可以完成其職責。必如此庶可成基本的理論的精神科學，而其與各特殊精神科學之部別研

究之關係亦可以有如普徧的歷史與特殊的歷史之關係一樣。至於知性之對於歷史的認識與知性之對於心理的了解有可以比擬的意義此處僅有簡略的提示。但方法的理想主義之興趣不僅範圍其自身，徒對於精神的事實或事蹟，加以歷史的或心理的了解，而乃以意識之特有力量將興趣轉向於應當存在之物，於理想之規範的工作，對於此種應當和理想在前一時代的追溯自然歷史的興趣支配之下，祇認作無足重輕而已。但循此方向進行亦有一普遍的問題，須得解答：卽保持精神之自主性，忠實不苟地尋求出道德的意志所應有之目標……，就前一時代之紛歧而無準則看來，此種工作實甚重大，且是値得感謝的。

當人們努力從事於方法的研究時，若爲實行的理想的趨勢所影響支配，則同時尋求規範之興趣自必愈益強烈。前一時代的思想幾於有意使人自覺其僅爲一自然產物，在性質上與禽獸根本相同，至少也是從禽獸之列演進而來。但現時對於這種自然的看法已有人感覺厭煩，而自覺其究有特異處，足以超出自然的限制。此種人之特異於禽獸處卽是道德文化之理想。於是有如倭鏗這般人出來，盡力探求，「新精神生活的內容」，倭鏗實此種實行的理想主義之富於精神力量的先驅，且曾犧牲他的一生從事於此種工作。是卽所謂從抽象的空泛裏跳出來而回返到具體的生活的領域。誠如崔爾齊（E.Troeltsch）所說，試從現實的太綜合裏面那歷史哲學之全盤時期，則如現代的文化哲學當要指出其確定的職責，[illegible]

於揭示現時或將來指導世人生活的理想。必得給現時的人類啓示一條道路，此道路又復爲明日之人類所遵循。一提到人生的理想，恐怕尼采的鬼影首先就要擠進我們這個時代。但是他的文化哲學之殘酷的利己的貴族主義與後此似乎頗占勢力的道德的社會主義毫不相容。那個時求「普遍的至善」或「公共福利」的道德理想，在浪漫時期即已具有形而上學的基礎——黑格爾倘非最後倡導此說的人，——即在實證主義盛行的時期中，此種理想亦復變相的保存着，而給予現代以主要的文化理想。此種道德理想要求個人爲全體而犧牲，尼采之「超越善惡以外」一書即是與一切道德的人生觀立於極端相反的地位。但同時尼采亦有他的人生理想，而他之注重貴族的天才的卓越，其目的亦在達到理想之實現，和人類型式之提高，且他的人生理想的本身最後亦在於建樹一獨立有力的、的社會。所以他的理想還是道德的，無論如何是一種不失個性的個人主義的道德。至少在今日所盛倡的已不復是自利己觀念出發的個人主義，而乃是一種注重道德人格的個人主義，不惟不抵觸社會福利，且反而萬分着重社會福利。因爲個人只有在他個人的埋頭苦幹裏方能夠完成他對於公共文化負擔上的人生天職，而人生天職則以個人的道德自由之實現爲最後和最高的鵠的，在此最高鵠的之下，社會的感覺和社會的努力也應是附從的。人們既已相信，道德的文化並不是已成事實的收穫，但只能活躍地爲一有道德自由的人格的社會的共同工作，——此種

信念似漸將過渡到道德的社會主義。

方法的和實行的理想主義進而成為形而上學的理想主義，自然的世界觀亦被一種理想的世界觀取而代之。同時當自然的一元論正活動得甚囂塵上羣情景從的時候，乃即是此說內部已被征服的時候。到現在，「精神為主」的口號又很有勢力了。而認宇宙實在之最深的本根為精神的思想又興盛起來了。在此種情形之下對於德國理想主義的光明日子之記憶不會又活躍起來嗎？在英國，德國的理想主義素少被重視，但已開始重興回復到黑格爾了，直至現在，黑格爾在英國還是盛極一時的哲學家。且在別的國家中，在意大利與荷蘭有了不少的黑格爾學會成立。在法國，雖其自然主義的潮流並不見不如美國之強盛，却有一柏格森建立其形而上學的精神主義，認精神的活力為宇宙進化之有意義的力量，而認無機的物質為活的精神歷程之渣滓，之解體。在德國，即在批評的實證的時期，與過去的理想主義時代之聯絡亦從未打斷過。而現在理想主義的哲學之苗裔如費希勒，(Th. Fechner)陸宰（H. Lotze）以及與他們接近的發展及修改者，都成了哲學上的權威了。新的精神的創見亦隨之增益。而自本世紀初期在德國又有一種很流行的口號：回到德國理想主義的哲學——最初大家趨重於費希德，但不久又有新的黑格爾學派出現。簡言之，形而上學的理想的和精神的傾向隨處給我們這時代的哲學以其特殊鈐記之一主要部份。

稍後於，但並不稍弱於理想主義的流潮，於是有絕對主義的運動發生。爲求得生活與行爲之堅定的趨向和絕對牢固的立脚點起見，因而堅決反對謬構成人生之意義與價値爲浮泛無價値的相對趨勢，而漸趨於相信絕對理想和絕對價値，道德意志的義務復被解釋成一種絕對的效準。而其他的文化價値如宗教藝術科學法律政治亦皆隨道德理想而被認作有絕對的效準——皆被認作不僅是滿足人類需要的工具，而具有自身有效的價値。於是有所謂道德的先天，邏輯的先天，審美的先天，宗教的先天，法理的先天，的說法。凡當絕對價値的效準沒有建立於其自身時，則此先天性自一超個人超經驗的理性以求得其基礎。在前一時期的哲學思想裏被人擯棄不信的舊名詞「理性」，到現在又時髦起來了。但是所謂新的理性哲學乃是一種文化哲學，而此種絕對主義的趨勢固然與理想主義甚接近，但與理想主義亦有許多衝突的地方，而且這兒那兒常有阻礙理想主義發展的地方。對於心理的和追溯自然歷史的方法之否認，不免引起一種仇視歷史和心理學的態度，且進而成爲一種反心理主義和反歷史主義。但此點對於精神科學的方法，特別對於歷史的和理論的研究有了不好的徵兆。且對於形而上學的知識亦不無重大的阻礙：阻礙實在有絕對價値的權利。最顯然的是，此種理性的哲學與十八世紀的開明思想何其接近。雖然此派哲學志在回復到德國的理想主義，但這些理性的哲學家——如銳嘉特（Rickert）又如魯一士（J.Royce）——

大都回復到費希德者多而回復到黑格爾者少。而他們又忽視費希德哲學之向前的，與浪漫主義爲緣的部份，而採取那向後看的，從開明思想出發的部份。但他們大多數究皆頗接近黑格爾，而於黑氏之普遍理性中去尋求價值的基礎。此種反復於費希德與黑格爾間的趨勢特別在德國的新康德運動之絕對的和理想的方面表現得顯著。與銳嘉特之費希德崇拜對立的，便有甚爲接近黑格爾之馬堡學派，而文德爾班最後對於黑格爾亦有相當的同情。

在知識論的領域裏，絕對主義的趨勢亦有顯著的影響。對於懷疑的謙退的態度，與夫那屢見不一的說法，如謂我們的智識僅限於我們主觀的表象之內，決不能達到實在本身，因此決不能獲得完全的眞理一類的話，已令人厭煩欲嘔。簡言之，此時人們漸提出絕對眞理的信心，以與將眞理相對化的趨勢對立。最初大家所努力的，並不是在尋求絕對實在，欲補救追求實在本身的形而上學的嘗試，仍然是孤立無助。理想主義與實在主義對於實在是否離一切表象與思想而獨立，或實在是否僅係一普遍意識之內容一問題的爭辯，大致已被擯棄不論。對於物自身的討論已代之以對於眞理自身的討論。在我們一切判斷的信念裏，若我們嚴格加以推究，皆有眞理的意識與之相隨。但此處所謂眞理意識並非西格瓦特（Sigwart）所謂內在的「眞理概念」之意，而僅是吾人認取自身有效準的眞理的情態或方式。眞理自身是離認取眞理的人或認識主體而獨立的。一切的眞理之自身有一共同的本

則，是即絕對眞理。一部份人，如李浦士（Th. Lipps）胡塞爾（Husserl）及現象學者，麥農（Teinong）及對象說者，均持邏輯的絕對眞理說者之代表人物。布拉得烈（Bradley）及文德爾班的學說亦與此說甚近。另一部份人如銳嘉特及魯一士則認自身有效準的不是靜止的眞理本質，而是眞理的規範，眞理的命令，此種眞理的規範或命令之目的物或對象即是眞理的價值。無論如何，眞理總是與實在分別開了。有一種的眞理是與實在有關連的，而另一種眞理則是離實在而自由獨立的。但無論那一種眞理，均有其自身的基礎。而哲學的職責即在於探尋出眞理的結構和眞理之通行有效的形式和法則。眞理或眞理規範的絕對性不是認作完全自立的先天法則，即是認作從普遍的超經驗超個人的理性得來的法則。

以上所說就是道地的哲學的理性主義。與此說相對立的老對頭將應運而生，自是意料中事。實證主義又復改頭換面喚醒起新的生命。從實證主義的思想圈套裏，自會發生不惟不承認絕對眞理而且簡直不承認有客觀的原始的眞理。實用主義即站在舊實證主義的道途上，有如後者之以道德基於實用，而前者亦認眞理亦基於實用。我們所謂眞理除了實用，除了觀念對於吾人之實用價值外，更無別的。喧騰衆口的魏亨格（Vaihinger）的「好像哲學」（Als ob Philosophie）亦與實用主義接近。但有一運動較實用主義爲深刻，已有

長久醞釀期間，但自歐洲大戰後，愈益流行，乃抽象的理性崇拜的直接反動，已是一種大規模的運動。此種趨勢提出「直覺」和「體驗」以代替「理性」。在拙著「實在的哲學」的導言裏，我已經指出柏格森的形而上學的直覺方法如何對於斯太分格阿格學派（Stefan George . Schule）之激勵和對於胡塞爾的現象學派之「觀認本性」的影響，我更指出如何新的神秘的潮流皆轉入此方向。在每一有成績的研究家或思想家的工作生活裏，無容置疑地，突然的，好似當下的觸機，即我們所謂直覺，實產生最好的工作。更是確定不易的，就是整個宇宙之為一大個體，有如一切個體，只為直觀所可達到而非概念的知識所能把握。直觀乃是憑一種直接的透視以究自然世界和精神世界之最深邃的本質。要求神秘經驗的驅迫力乃徹始徹終是一種直覺的力量。要求與神一體的渴慕的神秘境界乃是宗教生活的核心。但是神秘信仰的經驗之實在性與神秘信仰經驗之真理却必須加以分別。可惜的，就是這種倡神秘經驗的哲學從未劃分兩者的界限。所以此種哲學所給予吾人的除了些從強烈的感情所產生之幻影外，並無別的。感情之暗示能力只能給予信奉宗教的人以真理的幻影。

此種哲學自然是方便省事。當緊嚴的研究和思想感覺困難時便讓詩人的想像當權。但這實不啻對於思辨的真理之反叛。自從此種哲學流行以來，哲學界顯然養成一種可憐的無

批判缺指針的狀況。現時德國受過近代教育的人可以信奉接受的一些無意識的東西，若在三十年以前的話，恐無人認為可能。我只消提到斯坦納的人類學die Steinische Anthroposophie。還有可以考慮的，就是神怪的靈學運動近來在德國哲學家中漸有勢力，——至於占星術的迷信之復興，那更全不用提了。

由注重直覺而陷於無理性，由理性的絕對主義而走到無理性主義！此實現時哲學界很顯著的事。這個轉變其實也有一種好處。由離開現實而使得絕對主義沉陷於無結果的形式主義的情形已漸次消散了。一種強烈的衝動以趨於現實佔據了今日的哲學思想：哲學又回憶起它的形而上學的職責了。此種轉變特別更覺有望，因為現在所謂形而上學已不復像存疑時代的那樣狹義了。而現象學派的人近來亦轉向形而上學或他們所易被誤解般叫做本體論了。但他們的直覺法或對象的觀照法直至現在僅領導他們重與採取當的素樸的實在，而且此說在現代亦並不新奇，美國的新實在論早以先此說而成立。但只要實在的問題又重與提到前面，總算是哲學上的進步，但若果將此說為係哲學之由主觀轉向客觀，則此種口號便顯示很大的危險。過去二百年來所獲得的哲學上的偉大的見解，現代的哲學是不能無故蔑之不理的。現實的問題究亦不是純粹的對象的觀照所可解決。現實與主觀間與可能的觀照或思想間之不可解除的關係，此種實在論仍未能顧到。但卽在這實在與主觀的關係裏也

含有對於實在加以知識論的了解的關鍵：惟有識透認識功能的本性和認識功能與認識對象間的關係方可把握得對象之顯著的成分或實在之某種階級。而這種從知識論出發以探究實在的意義就是形而上學的主要的和基本的部份。形而上學的本身就是最後的研究實在的科學。但形而上學並不是研究宇宙實在的內容，此種工作應屬於實證科學的範圍，形而上學的職責容或是——我此處只能略提大旨——尋求出宇宙之客觀的範疇的和系統的形式，或宇宙之形式的整個結構，這樣的形而上學即是我所謂實在哲學（Die Wirklichkeitsphilosophie）。

理想主義運動的潛力是在我們現代仍有其勢力與前途。因為理想主義運動之目的尚沒有完全達到，而批評地探究並尋出關於精神的社會科學的實在的原始形式的職責亦不是一下可以完成的。但理想主義的運動亦如前此的自然主義運動同陷於一偏，似有與自然科學發生嚴重的衝突的趨勢。而同時自然科學方面却有了很大的進步。特別物理學方面之重大的改變是共知的事實。而別的自然科學亦大都以物理學為模範欲弄明白他們自己的基本原則和最後前提。所以它們依着他們的方法循序而進，並無意超越它們自己的權限。而研究自然科學的人現在亦不復認他們的科學為唯一的科學了。反而在理想主義方面有逾越權限之處。參用精神科學的方法與範疇以研究自然的嘗試也並非沒有，在我們的時代很盛行的

新生機主義就是屬於此類。但哲學總須利用一切機會以防止這種爭執，哲學必須盡力調解自然和精神的對立，使兩者得親切地互相接近。自然和精神的二元性已經執着到了充分的尖銳了。形而上學須得將兩個世界結構的形式各就其特質加以探討。當形而上學發現了精神的實在之特殊結構時，必同時可以尋得一聯繫，連絡起精神世界與自然世界而成宇宙之統一體。

精神科學的工作實不僅着意於存在的，而且注着意於應當存在的，對於應當存在之研究目的即在於尋出一道德的精神的文化之博大的理想，此種理想之負荷者即是一道德的人格。——此種理想其實即是人類的理想，其特殊內容却隨時代而變遷，因此每一時代有其須得完成的特有使命。說到這裏，則票友式的哲學便有其地位了：文學家，藝術家，詩人，政治家，歷史家，社會學家，神學家，法學家，經濟學家，教育學家，凡是自己覺得他有替他的時代指示理想的途徑的人，都可以合作以完成那偉大的使命。而所留下給專門的道德家的工作就是不僅對於他自己的時代的道德趨勢，而且對於道德的文化的追求之永常的目標，使之得方法的批評的自覺。要想滿足爲人類的價值和理想尋求一安全的後盾的需要，那麼，我們不能不將價值和理想放在精神實在的形而上的輪廓裏。這樣一來，則我們可以確信，我們生活中的至善至美至真皆有永久價值。於是我們復將當時對於實在之實

經研究所得結果，與當時規範的道德意識的產物一併納入我們的形而上學的世界觀裏，如是，庶幾我們可以達到一個可以叫做科學的世界觀和人生觀。

此篇係自德國一九三三年出版之「最近五十年來之學術」一書中譯出。原書清算西洋近五十年科學藝術哲學宗教政治經濟教育工程各方面之總成績。每一專題，皆由德國現時著名專家撰述。本文作者亨利邁爾（Heinrich Maier）任德國柏林大學首席哲學教授已多年（已於一九三四年十月病故），所著有蘇格拉底，情感思想的心理（Psychologie des Emotionalen Denkens）實在的哲學（Philosophie der Wirklichkeit）等書。

譯者識